ஆராய்ச்சி

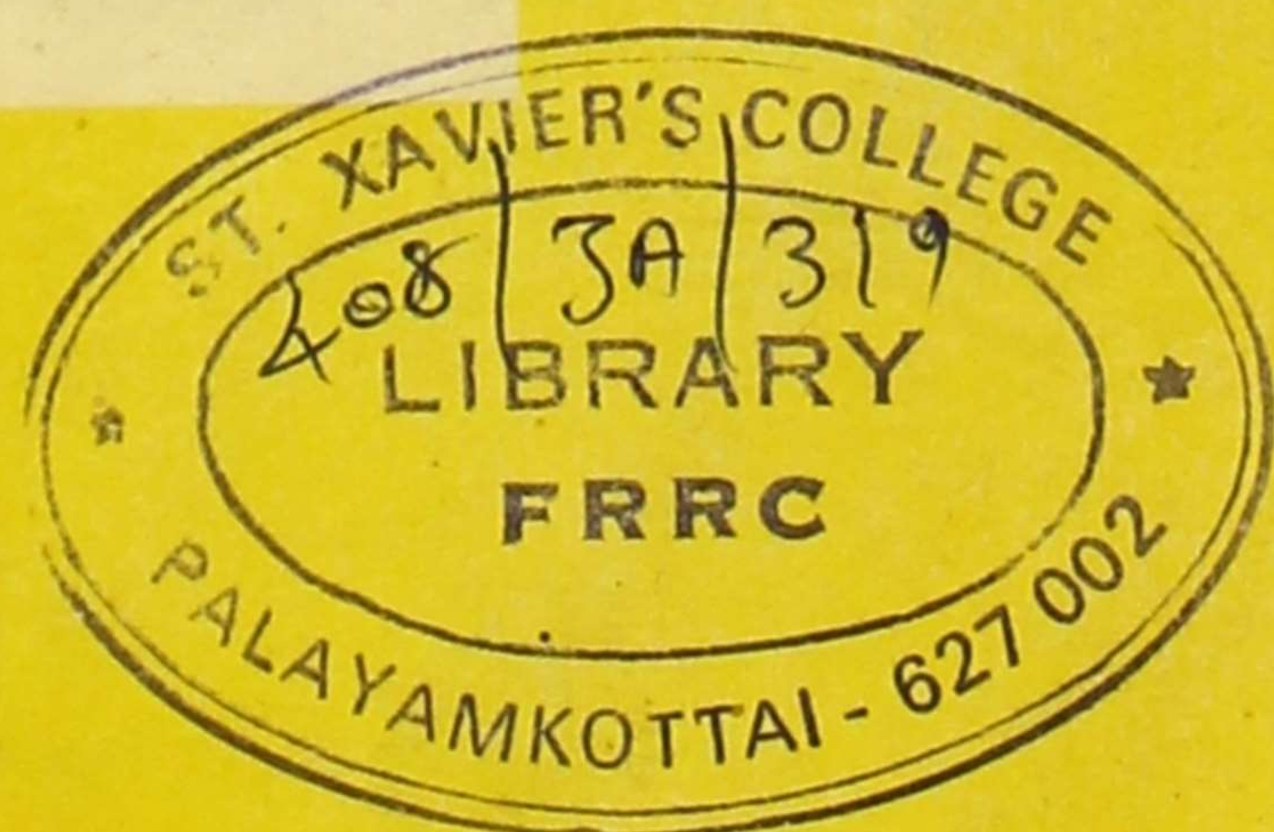
Aaraaichi



காலாண்டுப் பத்திரிகை

ஆசிரியர்

நா. வானமாமலை



மலர் 3 இதழ் 2

உள்ளே

நூலாய்வு

இலக்கியம்.

வரலாறு.

நாட்டுப் பண்பாட்டியல்.

மானிடவியல்.

கலை,

இலக்கியம்.

செய்தி

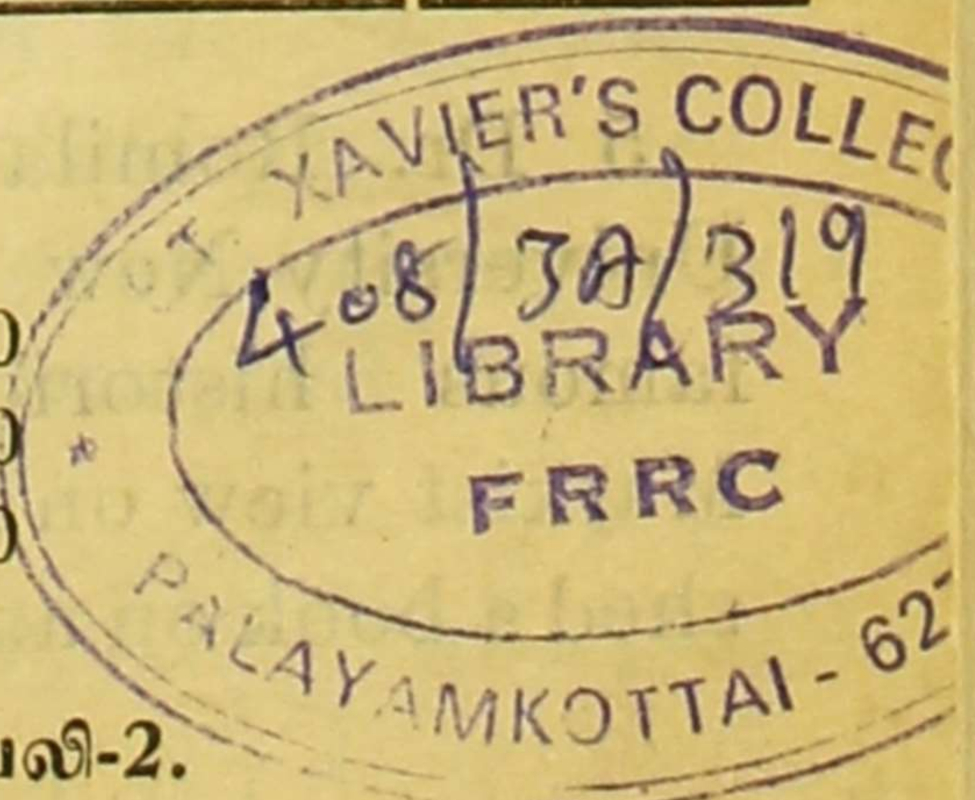
ஆராய்ச்சி.

ஆசிரியர், நா. வானமாமலை, எம். ஏ., எல். டி.

சந்தா விபரம்:— இந்தியா: ஆண்டுச் சந்தா ரூ. 10—00
இலங்கை: ,, ரூ. 15—00
மலாய்சியா, சிங்கப்பூர் ,, ரூ. 15—00

தனிப்பிரதி விலை ரூ. 3—00

258, திருச்செந்தூர் ரோடு, பாளையங்கோட்டை, திருநெல்வேலி-2.



CONTRIBUTORS

1 N. Vanamamalai, Editor Aaraaichi

2 K. Subramanian, M. A., Dept of Tamil, Adhi Kumara Guruparar Arts College, Srivaikuntam, Tirunelveli Dt. Has contributed papers on literary studies, comparative literature, classical literature and modern poetry.

3 V. Krishnamoorthy, Accountant Electricity Board, Tirunelveli. He is a regular contributor to Aaraaichi. Has contributed papers on the metho dology of scholars like Ka.Su. Pillai and A. V. Subramania Iyer. He has attempted the stupendous task of delineating the philosophical outlook of Bharathi.

4 S. Thothadhri, M. A. Dept of English, Parama Kalyani College, Alwarkurichi, Tirunelveli Dt. contributed papers on modern fiction especially about certain novelists Kalki Shanmugasundaram etc.

5 Dr. Romila Thapar, Jawahar University New Delhi. She is a famous historical scientist with Marxist view on history. Has pupli-shed a book on ancient Indian history and several books on mediaeval history of India and many learned papers on historical problems. This is the second part of her article, 'Past and Prejudice' specially adapted for this journal from her speeches with foot notes added.

6 Dr. M. G. S. Narayanan, Prof. and Head of the Dept of history, Calicut University. He has done original research in areas of contact of the histories of the Kerala and Tamil peoples. His knowledge of the corpus of inscriptions relating to this sphere is exeeptional.

7 T. P. Vijayathilakam, M. A., K.R.Rajagopalan M.A. statistics Dept Madras Christian College, Madras. Young research scientists working as sociological, anthropometric; ethnographic studies utilising the most modern mathematical statistical methods and socio-historical concepts. Thei work on I. Q. of the lowest strata of our social sturcture and field work among semitribal peoples of Tamilnadu must be highly commended.

8 Mayilai Seeni Venkatasamy, Veteran scholar and research scientist is prolific writer of learned papers on a variety of cultural and literary fields. He is a regular contributor to this journal.

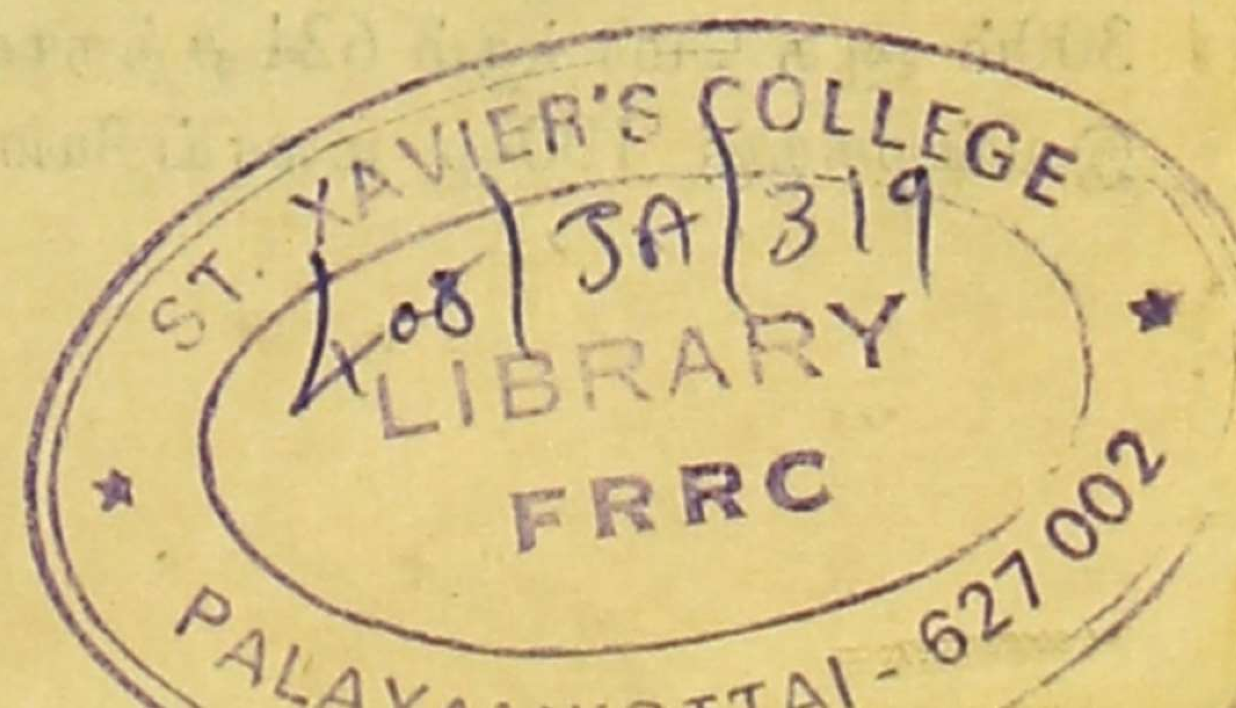
9 K. K. N. Kurup, M. A., Dept. of history Calicut University, Kerala. Has done field research on folk customs, worship, rituals and arts of thc Kerala people especially those in the lowest strata of society. He is specially interested in folk arts and dance and studies them in the background of the beliefs and asprin ations finding expression in visual oral arts. His article Kadankottu Makkam was published in the 8th issue of our journal. This issue carries a brilliant article on 'Pothan Theyyam' the next issue will carry another article of his, 'Hero warshi' He promises one article for every issue and I shall be glad to accquaint the Tamil people of the achievements of our brotherly Kerala folks in the field of folk creative arts.

10 P. L. Swamy An offlcer of the Pondicherry state Govt. A scholar with a wide learning and capacity for deep analysis. His method is interdisciplinary attack. He makes-use of the results of researches in many fields of social sciences and focusses the light derived from various branches of knowledge on a single problem, showing all its component elements in their development without all their details. His articile Velan Attam was highly appraised by learned readers of our journal including Dr Rudin of Leningrad.

11 R. Perialwar, M. A., Scholar, Advanced centre of linguistics, Annamalai University. Has done field reseerch among Dravidian tribes with the main aim of studying their language and comparing it with the neighbouring Dravidian languages. As an auxiliary aim he pursued the study of enthnography and sociology of the tribal peoples. The results of his ethnographic researches have been published in our journal.

12 Indra Parthasarathy, M. A., a lecturer in Tamil in a Delhi College. A novelist who portrayed the clash between the demands of a modern urban life and the old idyllic values of the past still lingering in the spiritual world of the modern Indians in spite of the rush and acceleration of social changes in the city with penetrating intellectual priver. He makes violent satires against chpavinism and smugness now and then.

————



ஆராய்ச்சி

மலர் 3	அக்டோபர் 1972	இதழ் 2

வணக்கம்.

இது பத்தாவது இதழ். சென்ற இதழ் மேமாதம் வெளியாயிற்று. இவ்விதழ் 5 மாதம் கழித்து வெளிவருகிறது. 3 மாதத்திற்கு ஒரு முறை வெளிவரவேண்டிய ஆராய்ச்சி 10 மாதங்களில் 2 இதழ்களையே வெளியிட முடிந்திருக்கிறது. டிசம்பர் மாதம் ஒரு இதழை வெளியிடலாம் என்று எண்ணுகிறேன். அவ்வாருயினும் இவ்வாண்டில், அதாவது 12 மாதங்களில் 3 இதழ்களே வெளியிடமுடியும். ஆனல் சந்தா நண்பர்களுக்கு 4 இதழ்களும் ஒராண்டு சந்தாவிற்கு அனுப்பப்படும். அவை ஒராண்டில் வெளிவந்தாலும், ஒராண்டு சில மாதங்களில் வெளிவந்தாலும் நான்கு இதழ்களே ஒராண்டுச் சந்தாவுக்கு ஈடாக அனுப்பப்படும்.

இவ்வாறு காலம் தாழ்த்து ஆராய்ச்சி வெளிவருவதற்கும், ஒராண்டில் நான்கு இதழ்கள் வெளியிட முடியாததற்கும் என்ன காரணம் என்று நண்பர்கள் கேட்கிருர்கள்.

கட்டுரைகள் கிடைக்காமல் இருப்பதால் தாமதம் ஏற்படவில்லை. எப்பொழுதுமே ஒரு இதழுக்கென்று தேர்ந்தெடுத்த கட்டுரைகள் சிலவற்றை இடம் காணுமல் விட்டுவிட நேருகிறது. தேவைக்கு அதிகமாகவே கட்டுரைகள் கிடைக்கின்றன. இப்பொழுது சந்தாதார் எண்ணிக்கையும் உயர்ந்துள்ளது. தனிச்சந்தாக்கள் 321-ம் நூலகஆணைக் குழு சந்தாக்கள் 300ம் ஆக மொத்தம் 621 சந்தாக்கள் உள்ளன. இலங்கைக்கு 100-ம் மலாய்சியாவுக்கு 15-ம் செல்லுகின்றன. பாக்கியில் 50 மாற்றுப் பிரதி, கட்டுரையாளர் பிரதிகளும் போக 214 பிரதிகள் ஏஜென்டு விற்பனையில் செலவாகிறது. ஏஜெண்டு விற்பனை, அயல்நாட்டு விற்பனைப்பணத்தில் ரூ. 2500 பாக்கி விழுந்துவிட்டது. நூலக ஆணைக்குழு ஒன்று 1760 ரூ சந்தாச் சேர்ந்து 7 மாதமாகியும் பணம் அனுப்பவில்லை. இக்காரணத்தால்தான் காலாகாலத்தில் ஆராய்ச்சியை வெளியிட முடியவில்லை.

விற்பனைப் பணம் இதழ் வெளிவந்த ஒரு மாதத்தில் வந்துசேருமானல் நமது பணியைச் செவ்வனே செய்ய இயலும். வேறு சில திட்டங்களும் நிறைவேற்றப்படமுடியும். நமது சிறுகதை எழுத்தாளர்கள் சேர்ந்து **படைப்பாளி பதிப்பகம்** என்ற பெயரில் தங்கள்கதைகள் பத்தை தாங்களே முதல் போட்டு நமது அச்சகத்தில் அடித்து வெளியிடப் போகிருர்கள். இதுபோலவே ஆய்வாளர் சிலர் ஆராய்ச்சியில் வெளிவந்த "ஆய்வு முறைக் கட்டுரைகளை" வெளியிடத் திட்டமிட்டுள்ளார்கள். இன்னும் ஆய்வு நூல்கள், அறிவியல் நூல்கள் எல்லாம் வெளியிட ஆசையுண்டு. எல்லாவற்றிற்கும் ஆராய்ச்சி வலுவடைய வேண்டும். பணக்கவலை இல்லாதிருக்க வேண்டும்.

இவையனைத்திற்கும் ஆராய்ச்சி வாசகர்களின் உதவிவேண்டும். சந்தாக்கள் அதிகப்படவேண்டும். அதிகப்பட்டால் ஏஜென்சி விற்பனையையே நிறுத்திவிடலாம்.

நா. வானமாமலை.

இலக்கிய மதிப்புரை

காவ்ய ராமாயணம்.

நா. வானமாமலை.

"வால்மீகி முனிவர் ராமாயணம் இயற்றியது முதல் இன்றுவரை ராமன் கதையைப் பலர் சொல்லியிருக்கின்றனர்; பல நூல்களும் வெளிவந்துள்ளன. பலமுறை கேட்டுக்கேட்டு நம் எல்லோருக்கும் கதை தெரியும்.

"நாளடைவில் ராமாயணம் ஒரு புனித நூல் ஆகிவிட்டது. எனினும் மக்கள் மனதில் ராமாயணம் வேரூன்றி நிற்பதற்குக் காரணம் அது தரும் இலக்கிய இன்பமே. கதையும் மனித இயல்பை ஒட்டியே அமைந்திருக்கிறது. ராமன் கதை 'அம்ருத ஸாகரம்' எனத் திகழ்வதும் இதனாலேதான்.

சொல் நயம், ஆழ்ந்த கருத்து, அழகிய நடை எல்லாம் சேர்ந்து பழங்கதையை அழியா இலக்கியமாக ஆக்கிவிட்டன. அந்தக் காவியத்தை ரசிப்பதே இப்புத்தகத்தின் நோக்கம் என்பது காவ்ய ராமாயணம் என்ற தலைப்பில் தெரியும்."

காவ்ய ராமாயணத்தின் ஆசிரியர் கே. எஸ். ஸ்ரீனிவாசன் நூலின் முன்னுரையில் இவ்வாறு கூறுகிறார்.

கம்பர்கூட தமக்கு முன் இராமாயணம் இயற்றிய பல கவிஞர்களது மேன்மையான கவிதையின் மாட்சியை விளக்கவே தாமும் ராமாயணம் இயற்றியதாகக் கூறுகிறார்.

'பொய்ம்மையில் கேள்விப் புலமையினோர் புகல்
தெய்வமாக்கவி மாட்சி தெரிக்கவே'

பக்தியும், வைணவப் பற்றையும் விட ராமனது வீரம் பற்றிய கதையின் மீது கொண்ட ஆசையாலேயே கம்பன் தமது காவியத்தை இயற்றியதாகச் சொன்னாலும் சமயக்காழ்ப்புடையவர்களும், தமிழ்நாட்டு அரைவேக்காட்டு நாத்திகர்களும், உலகக் காவியங்களின் பண்புகளை அறியாதவர்களும், கம்பனைக் கவிதைக்குச் சம்பந்தமில்லாத அளவுகோல்களால் அளந்து கம்பனைத் தூற்றுகிறார்கள். இராமயணத்தை வரலாறு என்று எண்ணிக்கொண்டு அதை வக்கிரமாகக் கண்டு கதையின் தலைவனை ஆரிய வஞ்சகனாகவும், அக்கதையின் ஓர் கதா பாத்திரமான இராவணனை, தமிழ் வீரனாகவும் அல்லது திராவிட வீரனாகவும் கண்டு, இன்றைய அரசியல் காழ்ப்புகளுக்குப் பயன் படுத்தவும், இந்த ஆரிய வஞ்சகனைத் தமிழ்நாட்டுக்கு அறிமுகப்படுத்திய கம்பனை ஆரிய அடிவருடியெனவும், காமரசத்தைக் காவ்ய ரசமாக்கியவன் எனவும், அண்டப்புளுகன் எனவும், பார்ப்பனீயத்தின் ஐந்தாம் படையெனவும் திட்டித்தீர்த்து ஓய்ந்துபோய்விட்டார்கள்.

ஆயினும் காலகாலமாக வளர்ச்சிபெற்று வரும் இராம காவ்யத்தைத் தன்காலத்தில் தமிழ் மக்களுக்கு முன்பிருந்த காவ்யங்களைப் பார்க்கிலும் மேன்மையுடையதாகவும், தமிழிலேயே சிறந்த காவ்யமாகவும் படைத்தளிக்க எண்ணினார் கம்பர். அதனாலேயே கம்பர்.

'ஆசைபற்றி அறையலுற்றேன் மற்றிக்காசில்
கொற்றத்தி ராமன் கதையரோ'

தமக்கு முன்பு ராமகாதை செய்த மாபெரும் கவிஞர்களைப் பின்பற்றித் தாமும் தமிழில் காவியம் இயற்றியதாகக் கம்பன் அவையடக்கத்தில் கூறுகிறார்.

"தேவபாடையில் இக்கதை செய்தவர்
மூவரானவர் தம்முளும் முந்திய
நாவினுர் உரையின் படி நான் இது
தமிழ்பா வினுல் செய்தது பண்பரோ"

தமது மூலங்களுக்கு ஓர் குறிப்பை வெளிப்படையாக நமது கால மரபுக்கு விரோதமாகக் கம்பர் வெளியிட்டிருக்கிறார். எங்கும் கதை, கதை என்றுதான் கம்பர் கூறுகிறார். எனவே கம்பரின் நோக்கு காவ்ய நோக்காகும். ஆனால் தன் காலத் தத்துவ, சமய, சமுதாயத் தாக்கங்களுக்கு அப்பாற்பட்டவரல்லர் கம்பர். எனவே அவர் காலத்துப் பண்பாட்டு வீச்சை, மூலங்களில் காணப்படாத பல கருத்துக்கள், சிந்தனைகள், உணர்ச்சிகளைக் கம்பனில் காணலாம். கம்பர் சமஸ்கிருதத்தில் இக்கதை செய்தவர்களுக்குத் தாம் வழித்தோன்றல் என்பதைப் பெருமையோடு ஒப்புக் கொள்ளுகிறார். அதாவது இந்திய காவிய உலகிற்கு தாம் ஓர் தமிழ் மலர் மாலையைப் பணிவோடு அளிப்பதாகத்தான் கம்பர் நினைக்கிறார்.

'தேவபாஷை' என்று 'வடமொழி'யைச் சொல்லுகிறாரே இவருக்குத் தமிழன்பும், தமிழ்ப் பற்றும் கிடையாதென்று கூச்சலிட்டவர்கள் பலர். இவர்கள் கம்பனையே படிக்காதவர்கள். கம்பனில் 'கம்பரசம்' என்று ஒன்றைக் கண்டு பிடித்துவிடப் படித்தவர்களும், ராமனை ஆரிய வஞ்சகனாகப் பார்க்கப் படித்தவர்களும், இராவணனை "தமிழ்ப் பெருங்குடி மகனாக"வருணிக்கப் படித்தவர்களும், கம்பனை ஆரிய—திராவிட இனவெறிக்கொள்கையில் ஆரியக் கட்சியின் வழக்கறிஞனாகக் காணப் படித்தவர்களும், "மனிதன் கதையையே படிக்கக்கூடாது, இறையருள் கூறும் நூல்களையே படிக்க வேண்டும்" என்று கருதிய மனித நல விரோதிகளும் காவ்ய ரசனைக்கு அடிப்படையான அழகியல் உணர்விற்குத் தடைகள் விதித்தனர்.

ஆயினும் இராமாயணத்தைக் கதையாகவும் காவ்யமாகவும் கண்டு சிற்சில காவ்ய இயல்புகளை முனைப்பாக்கி ரசித்தவர்களும் இலக்கிய உணர்வுகளைத் தோற்றுவித்தவர்களும் தமிழ் நாட்டில் இந்நூற்றாண்டில் இலக்கிய ரசனையை வளர்க்க முயன்றுள்ளார்கள். அவர்களுள் முதன்மையானவர்கள் வ. வெ. சு. ஐயர், பி. ஸ்ரீ. டி. கே. சி., ஏ. வி. எஸ். ஐயர் முதலியவர்கள்.

வ.வே.சு. ஐயரவர்கள் தமது பாலகாண்டப் பதிப்பின் முன்னுரை, கம்பனின் சிற்பவியல், (Architechtonics of Kamban) கம்பனது கதா பாத்திரங்கள் பற்றிய கட்டுரைகள் முதலிய ஆய்வுக் கட்டுரைகளில், கதையமைப்பு, வருணனை உத்திகள், நிகழ்ச்சிப் படைப்பு, பாத்திரப் படைப்பு (characterisation) கதைக் கூறுகளை இணைத்து முழுமையான காவ்யத்தை உருவாக்கிய முறைகள், இவையனைத்திலும் கம்பனையும், வால்மீகியையும் ஒப்பிட்டுள்ளார். உலக காவ்யங்களோடு இராமாயணக் கதையையும், இராமயணக் கதைகளோடு கம்பனது ராமகாதையையும் ஒப்பிட்டு ஆராய்ந்துள்ளார்.

வரலாற்றுக்கால வேறுபாடுகளைக் கருத்தில் கொண்டு, கதையில் ஒற்றுமையிருப்பினும், வருணனை, பாத்திரப் படைப்பு, நிகழ்ச்சியமைப்பு, கதைக்கூறுகள் என்றும் சிற்பங்களை, காவ்யமென்னும் மாளிகையைக் கட்டப் பயன் படுத்தும் முறைகள் முதலியனவற்றில் வேறுபாடுகள் நிகழ்வதைச் சுட்டிக்காட்டி விளக்கியுள்ளார். காலத்திற்குக் காலம் இலட்சியங்கள், இலட்சிய மனித இயல்புகள், தரும நியதிகள், சிந்தனைகள் மாறுபடுவதால், பிற்காலத்தில் எழுந்த காவியங்கள் இவ்வேறுபாடுகளை முற்கால மூலக்கதையோடு பொருத்திக்காட்டுகின்ற காவ்ய உத்திகளை விளக்கிக் காட்டியுள்ளார். உதாரணமாக வால்மீகியையும், கம்பனையும் இயற்கை வருணனையில் ஒப்பிட்டுக் கம்பர், வால்மீகியை இத்துறையில் கம்பன் மிஞ்ச முடியவில்லை என்ற உண்மையை உதாரணங்களோடு விளக்கி இதற்குக் காரணம் என்னவென்று கேள்விகேட்டுப் பதிலும் தருகிறார். வால்மீகி காட்டில் பர்ணசாலையில் வாழ்ந்த மனிதர். கம்பர் நகரத்தில் அரசியல் சூழ்ச்சிகளின் சூழலில் வாழ்ந்தவர். இயற்கையின் அரவணைப்பில் தமது கவிதையாற்றலை வளர்த்துக் கொண்ட ஆதிகவி. சோழப் பேரரசின் காலத்தில் நகர வாழ்க்கையில் தமது கவித்திறனை உருவாக்கிக்கொண்ட கம்பனை இயற்கை வருணனையில் வென்று விடுவதில் வியப்பில்லை.

ஆனால் அரசியல் மரபுகளை நேரில் காணாத வால்மீகியை, சோழர் — பேரரசை நிறுவும்

முயற்சியில் சோழப் பேரரசர்களது அரசியல் நடைமுறையை கண்ட கம்பர் அரசியல் மரபுகளையும், சூழ்ச்சிகளையும் கதையில் கையாளுவதில், தமது மூல நூலாசிரியனை மிஞ்சி விடுகிறார்.

போரும், வெற்றியும், பேரரசு விஸ்தரிப்பும் தேசீய லட்சியங்களாக இருந்த காலத்தில், மக்களுக்கு வீரர்களை அறிமுகப்படுத்தும் காவியத்தைப் படைத்தளிக்க வேண்டிய கம்பர், ராமனையும், அவனைச்சார்ந்த பெருவீரர்களையும்; இராவணனையும், அவனைச்சார்ந்த பெருவீரர்களையும் படைத்து அவர்களது வீரத்தின் வெளிப்பாடாகவும், அதனோடு கிளர்ந்தெழுந்த பல்வேறு உணர்ச்சிகளின் வெளிப்பாடாகவும் யுத்த காண்டத்தைப் படைத்து, அதனை உலக வீர காவ்யங்களில் (heroic epic) ஒன்றாக சமைத்து விட்டார். யுத்தகாண்டமே எல்லாக் காண்டங்களிலும் பெரிது. இங்கேதான் ராமாயணத்தின் கருப்பொருள் பொதிந்து கிடக்கிறது. இங்கே தான் பகைமையும், நேசமும், விசுவாசமும், விசுவாசமின்மையும், அறம் பற்றிய கருத்து முரண்பாடுகளும் ஒன்றோடு ஒன்று மோதிக் கொண்டு, போர்க்களத்திலும் இருகட்சிகளாகப் பிரிந்து ஒன்றையொன்று அழித்துவிடப் போராடுகின்றன. போரிலும், அரசியலிலும், வாழ்க்கையிலும் மனிதர்களைக் கண்ட கம்பர் எத்தனை விதமான மனிதர்களை, ஒரே மனிதனில் எத்தனை சிந்தனை — உணர்ச்சி வேறுபாடுகளைச் சந்திக்கிறார்? வேறுபட்ட இயல்புடைய மனிதர்கள் ஒரு கருத்தில் ஒன்றுபட்டு நிற்பதையும்கூட கம்பர் சித்தரிக்கிறார். இங்கெல்லாம் காவ்யப் பந்தய ஓட்டத்தில் கம்பன் வால்மீகியை நெடுந்தூரம் பிந்தி நிற்கச் செய்துவிடுகிறார் என்று வ. வே. சு. ஐயர் கூறுகிறார்.

மனிதனைப் பற்றிய கருத்துக்கள், தர்மம் பற்றிய சிந்தனைகள், கற்பு பற்றிய கொள்கைகள், ஆகிய பல நீதிக்கருத்துக்கள் (ethical concepts) சமுதாய வளர்ச்சி காரணமாக மாறுகின்றன. ஒரே கதையை இரு வேறு சகாப்தங்களில் வாழ்ந்த கவிஞர்கள் எழுதினால் பிற்காலக் கவிஞர் தம்காலத்துக் கருத்துக்களால், முற்காலத்தில் வாழ்ந்த தமதுமுன்னோடிக் கவிஞனது கருத்துக்களை மதிப்பிட்டு ஏற்க வேண்டியதைத் தனதுகாலத்திற்கேற்ப, தனதுகண்ணோட்டத்திற்கேற்ப ஏற்பதும், ஒதுக்கவேண்டியதை ஒதுக்குவதும், காலத்தின் தேவையாகும். உலகில் எல்லாக் கவிஞர்களுமே இதனைச் செய்துள்ளார்கள். இலியாதிலிருந்து நிகழ்ச்சிகளை எடுத்துக் கொண்டு எத்தனை பிற்காலக் கவிஞர்கள் காவியம் செய்துள்ளார்கள்? அவற்றில் காணப்படும் மாறுதல்களுக்கு, ஒரு காலப் பண்பாட்டு மதிப்புகள் மாறியதே காரணமாகும். பழைய பைபிள் கதையிலிருந்து "பாரடைஸ் லாஸ்டு" எழுதிய மில்டன் கதையிலும், பாத்திரப் படைப்பிலும் எத்துணை மாறுதல்கள் செய்துள்ளான். பைபிள் சாத்தானுக்குச் சரியாகவே பேசத் தெரியவில்லை. மில்டனது சாத்தான் எவ்வளவு விவாதத் திறமையுடையவனாக இருக்கிறான்? பைபிள் சாத்தானை உருவாக்கிய எழுத்தாளர்கள் காலத்தில் பார்லிமெண்டு இல்லை. மில்டனது சாத்தான் உருவான காலத்தில் தேர்தலே இல்லாமல் 20 ஆண்டுகள் ஓயாத விவாதங்கள் நடந்த நீண்டகாலப் பார்லிமெண்டு இருந்தது. எனவே கால மாற்றத்தால் பைபிள் சாத்தான் சரித்திரம் மில்டனது கவியுள்ளத்தில் பேச்சுத் திறமையுடைய பாத்திரமாக மாறிவிட்டது.

இதுபோலவேதான் வால்மீகி, கம்பனது ராமாயணங்களின் பாத்திரப் படைப்புகளும் சமுதாய வளர்ச்சியால் மாறுபட்ட பண்பாட்டுக் கருத்துச் சூழலால் தாக்கமடைந்து வேறுபட்டுக் காணப்படுகின்றன. இக்கருத்துச் சூழல்களின் வேறுபாடுகளைக் கருத்தில் கொண்டு பார்த்தால் பாத்திரப் படைப்பிலுள்ள வேறுபாடு புலப்படும். இதைக்கவனியாமல் வால்மீகியின் பாத்திரங்களில் ராமன் ஒழுக்கமற்றவன் என்றும், ஒழுக்கமற்ற ஓர் வரலாற்று மனிதனைக் கம்பன் தெய்வப் பூச்சு கொடுத்துள்ளான் என்று கருதுகிறவர்கள் கூறுகிறார்கள். இவர்கள் இலக்கியத்திற்கு வரலாறு உண்டு என்ற உண்மையை மறந்துவிட்டவர்கள்.

வால்மீகி காலத்தில் அக்காலப்பண்பாட்டுச் சூழலில் உருவான இலட்சிய வீர கதாபாத்திரம்

இராமன். கம்பன் காலத்து இந்திய-தமிழ்நாட்டு பண்பாட்டுச் சூழலின் பாதிப்புக்குள்ளாகி மாற்ற மடைந்த கதாபாத்திரம் கம்பனின் இராமன். முக்கியமாக வைணவ சமயத் தத்துவக் கருத்துக் களின் தாக்கம் கம்பனது இராம பாத்திரத்தில் உள்ளது. வால்மீகியில் இல்லை. ஆயினும், வால்மீகியின் இலட்சிய பாத்திரமான இராமன் கம்பனில் வக்கிரச்சித்திரமாக மாறிக் காணப் படவில்லை. இராமன் மக்களுக்கு நல்வாழ்வைப் படைக்க வந்த வருங்காலப் பேரரசனுகவும், பெருவீரனுகவுமே இரு கவிகளும் இராமனைச் சித்தரித்துள்ளார்கள். வான்மீகிக்குப் பின்னர் பல கவிஞர்கள் இராமனைப் படைத்துள்ளார்கள். அவையனைத்தையும் கூர்ந்து கண்டு, தன்காலத் தேவைக்கேற்ப இலட்சிய பாத்திரத்தை தமது மாபெரும் கவித்துவ சக்தியால் கம்பர் படைத் தார். எல்லோரும் ஒத்துக்கொள்ளுகிற ஒரு இலட்சிய மனிதனை, எல்லாக் காலத்துக்கும் பொதுவாக எந்தக் கவிஞனுல் படைக்கமுடியும்? கவிஞன் கால, சமுதாய வளர்ச்சி எல்லைகளுக்கு அப்பாற்பட்டவனு? இலக்கிய மனிதப் படிமம் ஹோமர் காலத்திலும், வான்மீகி காலத்திலும், கம்பன் காலத்திலும் மில்டன் காலத்திலும் ஒன்ருகவே இருக்க முடியுமா? தமிழ்நாட்டில் வ. வே. சு. ஐயருடைய எழுத்துக்களைப் படித்த வர்கள் மிகச் சிலரே. எனவே அவருடைய காவ்ய விமர்சன நோக்கு இங்கு பரவவில்லை.

பி. ஸ்ரீ கம்பன் கவிதைகள் சிலவற்றை அறிமுகப்படுத்தினுர். இவருக்குத் தெளிவான இலக்கிய நோக்கும், அளவுகோல்களும் இல்லை. உலக காவியங்களின் மரபுகளையும், கவித் தரத்தையும் இவர் அறியார். எனவே இனிய கவிதைகள் சிலவற்றை தமிழர் அறியச் செய்த பணியையே இவர் செய்தார்.

டி. கே. சி., கம்பனை அழகியல் நோக்கில் கண்டார். முக்கியமாக அழகு, சொற்கோப்பு, சொற்பிரயோகம், துள்ளல் (cadence) சொற் சேர்க்கையின் மொத்தப் பாதிப்பு (ability is evolve an emotion) இவற்றையே இவர் பெரிதும் மதித்தார். இவருடைய காலத்தில் கவிதையை ரசிக்கும் உணர்வே வறண்டுபோய், உவமை, உருவகம், சிலேடை, சொற்சிலம்பங்களில் இலக்கியப் பண்டிதர்கள் செக்கிழுக்கும் காளை கள் போல் சுற்றிச் சுற்றி வந்த காலத்தில் கவிதையின் இதயம், உணர்ச்சியையும், கருத் தையும், சொற் சேர்க்கைகளால் மனப்படிமங் களாக வெளியிடுவதுதான் என்ற கருத்தை, ராமாயணத்தைப் பொருள் கூறுவதிலும், ரசிக்- கத்துணை செய்வதிலும் இவர் மறைமுகமாக வற்புறுத்தினுர். அழகியல் நோக்கே இவரது கவிதா ரசனை முறையின் அடிப்படை அளவு கோலாகும்.

ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயரவர்கள் அழகிய- லுக்கே, கல்வி (intellecluation)தான் அடிப்படை என்று விவாதித்து 'கல்வியிற் பெரியவர் கம்பர்' என்ற நூல் எழுதினுர். இந்நூலில் கம்பனுக்கு முந்திய கவிகள் அவருக்கு விடுத்துச் சென்ற கல்விச் செல்வத்தின் அளவையும், அதனைப் பயன்படுத்திய விதத்தையும் ஆராய்கிருர். மேலும் மூல நூல்களின் மீது கம்பர் கொண் டிருந்த மதிப்பையும், மூலநூலின் பாத்திரங்களை யும், நிகழ்ச்சிகளை அவர் தம் காலத்தில் மாற்று வதற்குரிய காரணங்களையும் அவர் 'intelleclua- lism' என்ற அளவுகோல் கொண்டே ஆராய்ந் துள்ளார். ஆனுல் கவிதையை ஆராய இவர் சில மாருத அளவீடுகளைப் (absolute standards) பயன்படுத்துகிருர். அவை என்ன என்பதை அவர் வரையறுத்துக் கூறமுடியவில்லை.

intellectualism என்பதை அளவீடாகக் கொண்டால் ஒவ்வொரு அறிவுத் துறையின் வளர்ச்சிக் காலத்திலும், ஒரு துள்ளல் வளர்ச்சி யேற்படும் பொழுது (leap) நமது பழைய அளவீடுகள் மாறுபடுவதைக் காணலாம். மாறு படும் கருத்துக்களோடு, பழைய கருத்துக்கள் முரண்பட்டும், இயைந்தும் புதிய அளவீடுகள் உருவாகின்றன. இது விஞ்ஞானத்திற்கு மட்டு மின்றி பண்பாட்டிற்கும், இலக்கியத்திற்கும் பொருந்தும். வரலாற்றுப்போக்கு, சமுதாய வளர்ச்சி இரண்டிற்கும்ஏற்ப இலக்கியப்படைப்பு களுக்குரிய விமர்சன மதிப்பீடுகள் மாறிக் கொண்டே செல்லுகின்றன. ஒரே காலத்தில் அக்காலகட்டத்தின் பண்பாட்டுச் சூழலை மதிப்

பிடப் பல மதிப்பீடுகள் தோன்றக் கூடும். இவற்றையெல்லாம் ஒதுக்கிவிட்டு வால்மீகி காலம் முதல் பாரதிதாசன் காலம் வரை ஒரே மதிப்பீடுகள் கடவுள் கருத்தைப்போல மாருமல் இருக்கின்றனவென்று ஏ. வி. எஸ். அவர்கள் கருதுகிருர்கள். படைப்பில் புதுமையிருக்கும் பொழுது, அளவிடு மட்டும் பழைமையாக இருந்தால், படைப்பின் புதுமையை அதனுல் அறிந்து கொள்ள முடியாது. மதிப்பீடுகளுக்கு, அதாவது, இலக்கிய அலகுகளுக்கு, இலக்கியப் படைப்புகளுக்கு இருப்பதுபோலவே ஓர்வரலாறு இருக்கிறது. ஏன் மாருமல் இருக்கிறதென்று ஆத்திகர்கள் கூறும் கடவுள் என்னும் மனப் படிமத்துக்கே ஒரு வரலாறு இருக்கிறது.

காவ்ய ராமாயணம் ஆய்வு நூலன்று. முன்னுரையில் கூறியபடி, இலக்கிய நோக்கில் இராமர் கதையைக்கூறுவதே அதன் நோக்கம். முக்கியமாக ஆதிகாவ்யத்தை அறிமுகப்படுத்துவதையே ஆசிரியர் தமது பணியென்று கொண்டிருக்கிருர். ஆனுல் கதையைச் சொல்லும் பொழுதே நமது கவிகள் இருவரும் கதைநிகழ்ச்சிகளையும், சந்தர்ப்ப நிலைகளையும் (Situations), பாத்திரஅமைப்பையும், பாத்திரங்களின்சிந்தனைகள், கதைமாந்தரின் உணர்ச்சிப் போக்குகள், கதைமாந்தரின் சிந்தனைகள், உணர்ச்சிகளால் அவர்களிடையே விளையும் முரண்பாடுகள், அரசியல் சிந்தனைகள், அரசியல் நிகழ்ச்சிகள், போர்கள், போரினுல் கதைமாந்தர் உணர்ச்சியும் சிந்தனையும் தீவிரமாவது, தம்காலத்து இலட்சியங்கள், (ideals of the epoch) தம்காலத்து இலட்சிய நீதிக் கோட்பாடுகள் ஆகிய அனைத்தையும் எப்படி எப்படி சித்திரித்துள்ளார்கள் என்பதை ஆய்வுரையாக அல்லாமல், இரு கவிகளும் கதை சொல்லுகிற போக்கிலேயே நுணுக்கமாகவும் எளிமையாகவும் ஸ்ரீ நிவாஸன் எழுதிச் செல்லுகிருர்.

பழையஇலக்கியப் பண்டிதர்கள் கவிதையை நகங்களால் கிழித்து, சாற்றைத் துப்பிவிட்டு, சக்கையை மென்று சுவைப்பதை நான் கண்டிருக்கிறேன். இதற்குக் காரணம் அவர்களுடைய ரசனைக்கு அடிப்படை சொல்லும், சொல் இலக்கணமுமே. கவிதைக்குச் சொல் செங்கலே அன்றி கவிதைக் கோயிலை ரசிக்க, சொல்பற்றி மட்டுந்தெரிந்தால் போதாது. கட்டிட அமைப்பு, நிறம், சிற்பம், புராணம், அழகியல், மனே தத்துவம் எல்லாம் தெரிந்திருக்க வேண்டும் என்பது அவர்களுக்கு என்ன தெரியும்? இங்கே கவிதையை இயல்பாக ரசிக்க ஸ்ரீநிவாஸன், கற்றுக் கொடுப்பது தெரியாமல், நளினமாக கற்பிக்கிருர். சிறு சிறு சிற்பங்களைப் பார்த்து ரசித்துவிட்டு, கோயிலின் மொத்த அழகை ரசிக்கத் தெரியாதவனைப் போல அல்லாமல் ராமாயண காவியத்தின் பேரழகை நாம் உணரும்படி, சிறுசிறு பகுதிகளின் அழகை, காவ்ய மாளிகையின் பேரெழிலோடு பொருத்தி, அப் பேரழகில், சிறுசிறு சிற்பங்கள் எப்படி ஒளி பெறுகின்றன என்று இணைத்துச் சுட்டிக்காட்டுகிருர்.

இரண்டு கவிகளும் ஒரே சிந்தனையோடு பாடும் இடங்களாயினும் சரி, மாறுபட்டுக் கூறும் இடங்களாயினும் சரி, இருவரையும் மோதவிடாமல், 'வால்மீகி இப்படிச் சொல்லுகிருர், கம்பன் ஒரு புதிய கற்பனையை உருவாக்கி இப்படிச் சொல்லுகிருர்' என்ற கருத்துப்பட எழுதுகிருர்.

எத்தனையோ விமர்சகர்கள், 2000 வருஷங்களுக்கு முன்னும், 800 வருஷங்களுக்கு முன்னும் மாய்ந்துவிட்ட இரண்டு இந்தியப் பெருங் கவிஞர்களை சேவல் சண்டை போடச் செய்து ரத்தம் சிந்த வைத்து, ஒரு சேவலின் வெற்றிக் கொக்கரிப்பைப் புகழ்ந்து எழுதியுள்ளார்கள். சேவல் சண்டையே அநாகரிகம் என்று கருதுகிற காலம் இது. கவிஞர்களைச் சண்டைபோடச் செய்து பார்க்கிற வேடிக்கை மட்டும் இன்னும் நடந்துகொண்டுதான் இருக்கிறது.

முதலிலிருந்து கடைசி வரை சுவைகுன்ருமல் காவ்ய ரசனை நோக்கில் வால்மீகியின் மாபெரும் காப்பியத்தை கம்பனுடைய உதவியோடு தமிழ் மக்களிடையே மிகவும் அழகாக ஸ்ரீநிவாஸன் அறிமுகம் செய்து வைத்துள்ளார். இந்நூல் ஆய்வுரையாக இல்லாததால், நானும் கூறப்பட்டிருக்கும் விமர்சனக் குறிப்புகளின் மீது விவாதம் எழுப்ப விரும்பவில்லை.

ஒரே ஒரு குறை. கம்பன் பாடல்களில் பல அச்சுப் பிழைகள் உள்ளன. இந்நூலில் உள்ள எல்லா பாடல்களும் அநேகமாக எனக்கு மனப் பாடம் ஆதலால் நான் பாட்டின் முதல் வரியைப் படித்ததுமே, அடுத்த மூன்று வரிகளை கண்ணை மூடிக்கொண்டு சொல்லிவிடுவேன். ஆனால் நண்பர் ஒருவரை வாசிக்கச் சொல்லிக் கேட்டபொழுது தான் பல பாடல்களில் பிழைகள் இருப்பதை உணர்ந்தேன். பின்னர் எல்லாப் பாடல்களையும் படித்துப் பார்த்தேன். நிறுத்தல் குறித்தவறுகளும், அச்சுப் பிழைகளும், சொற் பிழைகளும் உள்ளன. அடுத்த பதிப்பில் அவை அகற்றப்படவேண்டும்.

பிழைகளுக்குச் சில உதாரணங்கள்

14. நச்சுடை வடித்தவள் மலர் நங்கை
இவனென்றால்
இச்சிலை கிடைக்க மலை ஏழையும் இருளே
(கிடக்க)
பூமகளும் பொருளும் என நீ என்
மாமகள் தன்னொடு மன்னுகி (மன்னுதி)

18. விலங்கல் அல்ல தின் தோளையும் மெய்த்
திருவிருக்கும் (திண்)

19. தார் ஒழுங்கல் செய்யாது, அது தக்க பின்
(புக்க)

42. விதியின் பிழை ( ) இதற்கென்னை வெகுண்
டது (நீ)

90. மன்ன? போந்து மகுடம் ஆடுடனு
(? எடுக்கவும்)

120. யாரைக் கருதிச் சொன்னாய்? இராவணற்
கரிது என் என்றாள் (? எடுக்கவும்)

220. நம்மினைக் கொல்லா நெஞ்சம் அஞ்சலை
நுவறியென்றான் (கொல்லாம்)

228. வண்டிறலோதியும் வலியன் மற்றிவள்
(வலியள்)

246. ஆயவன் வளர்த்த தன் தாதையாகத்மை
(தாதையாகத்தை)

257. கருணையங்கடல் கிடந்தது கருங்கடலுக்கி
வருணமந்திர மெண்ணிணன் விதிமுறை
வணங்கி (எண்ணினன்)

இவ்வாறு நூல்முழுவதும் அச்சுப்பிழைகள் காணப்படுகின்றன. நமது நாடுமுழுவதற்கும் சொந்தமான இக்காப்பியத்தை, ஆதிகவியும், தமிழ்க்கவிஞனும் சொல்லுகிற மாதிரியில், அவர்கள் சொல்லுகிற போக்கிலேயே சொல்லி, இரு மாபெருங் கவிஞர்களும் தம் தம் காலத்திற்குரிய பண்பாட்டுச் சூழலுக்கேற்ப ஆஜானுபாகுவான சொல் ஓவியங்களைப் படைத்து இந்திய இலக்கியத்திற்கும், உலக இலக்கியத்திற்கும்—இரு மகா காவியங்களை அளித்துள்ளனர்.

———

“ தாமரை ”

(இந்தியக் கம்யூனிஸ்ட் கட்சி, தமிழ்நாடு கிளையின்,
கலை இலக்கிய மாத இதழ்)

நிறுவியவர் : **ப. ஜீவானந்தம்**

சிறுகதைகள், கவிதைகள், திறனாய்வுக் கட்டுரைகள்,
இலக்கிய விவாதங்கள் நிறைந்த மாத இதழ்
ஒவ்வொரு மாதம் 10-ம் தேதி வெளிவரும்

ஆண்டுச் சந்தா ரூ. 8-00
தனி இதழ் காசு. 0-60

ஆசிரியர்,
பிராட்வே, சென்னை.

நூலாராய்ச்சி

செங்கம் நடுகற்கள்

நா. வானமாமலை

நடுகற்களைப் பற்றி இலக்கியச் சான்றுகளிலிருந்தும் தொல்காப்பியம், புறப்பொருள் வெண்பாமாலை முதலிய இலக்கண நூல்களிலிருந்தும் நாம் அறிகிறோம். இலக்கியச் சான்றுகள் மன்னர்களுக்கும், தலைவர்களுக்கும் நடுகல் நட்ட செய்திகளையும், நடுகல் அமைத்த வழிமுறைகளையும், நடுகல்லுக்குச் செய்த சடங்குகளையும் குறிப்பிடுகின்றன. பண்டை மக்கள், சமுதாய நலன்களைப் பாதுகாக்கப் போராடி உயிர்விட்டவனுடைய ஆவி மனிதனைவிட சக்தி வாய்ந்தது எனக் கருதி அதற்குச் சாந்திசெய்து அச்சக்தியைத் தம்மைப் பாதுகாக்கப் பயன்படுத்திக்கொள்ள விரும்பினார்கள். இதற்கென வெறும் கல்லை நட்டு அதில் ஆவி இருப்பதாக விழாவெடுத்தனர். அக்காலத்தில் சித்திரம், சிற்பம் போன்ற கலைகளை அவர்கள் அறிந்திருக்கவில்லை. பிற்காலத்தில் சித்திரம், சிற்பம் ஆகிய கலைகள் தோன்றியபின்னர், உருவங்களை எழுதிய கற்களைப் போரிலும், பூசலிலும் பட்டவனுக்கும், தன் தலையை அறுத்துப் பலியாகக் கொடுத்தவனுக்கும் நினைவுச் சின்னமாக நட்டு இறந்தவர்களது ஆவிகளுக்குச் சாந்தி செய்தனர்.

சந்திகளில் இருந்த உருவமெழுதாத கல்லை 'கவலைய கல்' என்றும், சிற்பவடிவிலான கல்லை 'கடவுளெழுதிய கல்' என்றும் சங்கச் செய்யுள்கள் குறிப்பிடுகின்றன.

ஆயினும் சங்கஇலக்கியங்கள் தலைமக்களது (மன்னர், தலைவர்) வீரத்தையே போற்றுவன ஆகையாலும், புலவர்கள் பரிசில்பெறப் பாடியவை ஆதலாலும், அரசர்களது நடுகற்களையும், நடுகல் வணக்கத்தையும் பற்றியே அவை பேசுகின்றன. புறம் 231, அதியமான் நெடுமானஞ்சி போரில் வேல் பாய்ந்து மாய்ந்த செய்தியைக் கூறுகிறது. புறம் 243, அவனுக்கு நடுகல் எடுத்த செய்தியைக் கூறுகிறது. இப்பாட்டு ஔவை பாடியது.

"இல்லாகியரோ காலை மாலை
நடுகற் பீலி சூட்டி நார் அரி
சிறு கலத்துகுப்பவும் கொள்வன் கொல்லோ"

தன்னை ஆதரித்த தலைவன் இறந்ததை எண்ணி வருந்தி அவனுக்கு நடுகல் நட்டு, பிண்ட உணவு பிறர் ஊட்டும் நிலை வந்து விட்டதே என்று ஔவை வருந்துகிறார். பிறருக்கு நாடும் நகரும் கொடையாகக் கொடுத்தவனுக்கு சிறு கலத்தில் கைப்பிடியளவு பிண்டம் பெறும் நிலை வந்ததே என்று ஔவை கவலுகிறார்.

"நடுகல் பீலிசூட்டி" என்று வருணிக்கப்படும் கல், உருவக் கல் அல்ல. பீலிசூட்டிய வெறும் கல்தான்.

'கடவுள் எழுதிய கல்' என்ற தொடர் உருவக் கற்களும் நடப்பட்டன என்பதைக் குறிப்பதாயினும், அக்காலத்தைச் சேர்ந்த கல் ஒன்றுகூட அகழ்வாராய்ச்சியாளரது அகழ் கருவிகளுக்கு அகப்படவில்லை. அத்தகைய கற்கள் இருந்தன என்ற யூகம் சரியானதுதான். ஆனால் அவை எப்படியிருந்தன என்றறிய காட்சிப் பொருள் எதுவும் கிடைக்கவில்லை.

இலக்கிய—இலக்கண வருணனைகள் மூலம் நடுகற் சடங்குபற்றி அறிகிறோம். அவை சடங்குகள் வளர்ச்சி பெற்றநிலையில், மன்னர்கள்—தலைவர்களது நடுகல் சடங்குபற்றியே கூறுகின்றன. தொல்காப்பியர். நடுகல்லில் எழுத்து இருந்ததைக் குறிப்பிடவில்லை. உருவம் மட்டும் இருந்த காலத்தில் தொல்காப்பியர், நடுகல்லைக்

குறிப்பிடுகிறார். பிற்கால நூலான புறப்பொருள் வெண்பாமாலை ஆசிரியர் நடுகற்களையும், அவற்றின்மீது எழுதிய எழுத்துக்களையும் கண்டிருத்தல் கூடும். ஏனெனில் 6ம்நூற்றுண்டு முதல் எழுத்துக்கள் உள்ள நடுகற்கள் தோன்றி விட்டன. ஆயினும் அவர் சடங்குகளைத்தான் வருணித்துள்ளார். அதுவும் தொல்காப்பியரைப் பின்பற்றித்தான் வருணித்துள்ளார்.

தொல்காப்பியர்- 1) காட்சி. 2) கால்கோள். 3) நீர்ப்படை. 4) நடுதல். 5) பெரும்படை. 6) வாழ்த்து. என்று ஆறு சடங்குகளைக் கூறுகிறார்.

புறப்பொருள் வெண்பாமாலை ஆசிரியர் 1) கற்காண்டல். 2) கற்கோள் நிலை. 3) கல் நீர்ப்படுத்தல். 4) கல்நடுதல். 5) கல்முறை பழிக்கல். 6) இல்கொண்டு புகுதல். என்ற ஆறு சடங்குகளைக்கூறுகிறார்.

6வது மட்டும் தான் இரண்டு நூல்களிலும் வேறுபட்டுக் கூறப்படுவது. 'இல்' என்பது கல்நடும் இடத்தில் கல்லைச் சுற்றிய சிற்றறை என்பது உரையாசிரியர் குறிப்புகளிலிருந்து விளங்குகிறது. தவிர நேர்காட்சியின் விளைவான வருணனையாக நடுகல் சடங்கு புறப் பொருள் வெண்பா மாலையில் கூறப்படவில்லை. நடுகல்லின் அமைப்புப் பற்றியும் தெரிந்துகொள்ள முடியவில்லை.

இந்நூல்கள் தோன்றிய காலத்திற்கு மிகவும் பிற்பட்ட காலத்தில் வாழ்ந்த உரையாசிரியர்கள் நடுகற்களைப் பற்றி தொல்காப்பியரும் ஐயனரிதனுரும் அறிந்திராத செய்திகளைக் கூறுகிறார்கள். ஆனல் தங்கள் காலத்து வழக்கம் என்று அவற்றை வேறுபடுத்திக் குறிப்பிடாமல் பண்டைக்கால ஆசிரியர்கள் காலத்து வழக்கம் என்று நாம் கருதும்படி அவர்கள் அவற்றைக் குறிப்பிடுகிறார்கள். அவர்கள் நடுகற்களில் "ஊரும், பேரும், பீடும் எழுதி" யிருந்ததெனக் கூறுகிறார்கள். (பீடு—வீரச்செயல்)

இக்குறிப்புக்களுக்குரிய பொருள் சான்றுகளாகத் தற்காலத்தில் தமிழக அகழ்வாய்வாளர்கள் தோண்டியெடுத்துத் தந்திருக்கும் நடுகற்கள் விளக்குகின்றன. இவை சிற்பவடிவில் உள்ளவை. எழுத்துக்களும் அவற்றில்உள்ளன. நடுகற்கள் குறிக்கும் வீரர்களைப் பற்றியும், அவர்கள் மரணமடைந்ததற்கான காரணம் பற்றியும் நடுகல் எழுத்துக்கள் கூறுகின்றன.

இவையாவும் தலைமக்களது நடுகற்களாக இல்லாமல் போர் வீரர்களது கற்களாகவும், சேவகர்களது கற்களாகவும், இளையரது கற்களாகவும், பறையர்களது கற்களாகவும் இருப்பதைக் காண்கிறோம். இவற்றை நட்டவர்கள், வீரனது சுற்றத்தார்களாகவோ அல்லது ஊராராகவோதான் இருந்தனர்.

உதாரணமாக,

"கங்கதி அரைசரு மக்கள் மேன் விண்ணன்னுர் சேவகந் தொப்புரவருப்பாடி ஆள்கின்றபசிர பண்ணன் குறட்டாதன் வரமு கொண்டனுான்று எறிந்துபட்டான்"

"கங்கரைசரு சேவகரு எறிந்து பட்டாரு"

"கருங்காலி பாடி ஆள் கொற்ற வாசிற் கருசாத்தனுரு மகன்"

"பொன் மோதன்னுர் சேவகன் அக்கந்தைக் கோடன் தொறு விடுவித்துப் பட்டான் கல்"

"பொன் மோதனுர் சேவகன் வின்றண் படுகன் புலிகுத்திப் பட்டான் கல்"

"பொன்னரம்பனுர் கொல்லகச்
சேவகன் காண்டி அண்ணவன் கல்".

இவர்கள் இலக்கியமும்,இலக்கணமும் போற்றும் தலைமக்கள் அல்லர். இவர்கள் எதற்காகப் பட்டார்கள்? இவர்களது சாவிற்துக்காரணம் எது வென்பதையும் கல் வாசகங்கள் குறிப்பிடுகின்றன.

ஊரை முற்றுகையிட்ட பகைவர்களை எதிர்த்துப் போராடி உயிர் விட்டவர்கள் சிலர். அவ்வாறு முற்றுகையிட்டவர்கள் அரசர்களும், சிற்றரசர்களுமே.

"கங்கரைசரு சேவகரு எறிந்து
பட்டாரு"

"பண்ணன் குறட்டாதன் வரமுகொண்ட
ஞான்
றெறிந்து பட்டான்"

"..................ஊர்போ
ந்தை மேற் சக்கரவரு படைவந்த ஞா
ன்று ணுக்கையார் இளமகன் வத்தாவ
ன் மகன் னந்
தி எறிந்து பட்டா.
ன் கல்"

சிற்றூர் தலைவர்களும், குறுநில மன்னர் களும் வெட்சிப் போர்களில் ஈடுபட்டிருந்தனர். அவர்கள் பசு நிறைகளையும், எருமை மந்தைகளை யும் கொள்ளை கொண்டு செல்லும் பொழுது நிரைமீட்க நடந்த பூசல்களில் இருபக்கங்களிலும் உயிர்ச் சேதம் ஏற்பட்டது. "பூசலில் பட்டான்" "தொறு கொண்டு பட்டான்", "தொறுமீட்டுப் பட்டான்" என்ற வாசகங்கள் நடுகல்லுடைய வர்களது நினைவுச் சின்னங்களில் வெட்டப்பட் டுள்ளன. உதாரணமாக,

"வாணகோ அரைசரு மரு
மக்கள் கந்த விண்ண
னுர் கூடல் தொறுக்கொண்ட
ஞான்று தொறு இடுவித்துப்பட்டா
ன் பொன்னரம்பனுர் கொல்லகச்
சேவகன் காகண்டி அண்ணுவன் கல்"

"வேண்ணுட்டுக் கோவலூ ஊரரைச
ர் பெரும்பாணதியரைசர் சேவக
ன் சிற்றுபாடிப்பீனயனுர் மறி
தொறுக்கொண்ட ஞான்று
பட்
டான்"

"மீகொன்றை நாட்டு பாசாற்று பகைம
தர் சேவகன் தொறுஇடுவித்துப்
பட்டான் ப
ணய நாத்தன்"

"மறுக் கோட்டு வேட்டுவர் தாழைஊர்
தொறுக் கொண்ட ஞான்று தா
ழை ஊருடைய
வண்ணக் கடையனுர்
தொறு மீட்டு பட்டார்"

எனவே நடுகல் வீரர்கள் தங்கள் ஊரில் பகைவர் நுழைந்து எருமை மந்தைகளைப்பற்றிச் செல்லும் பொழுது எதிர்த்து நின்று மந்தைகளை மீட்டுக் கொணர நடந்த பூசலில் கொல்லப் பட்டனர் என்று தெரிகிறது. அவர்களைப்பற்றி "தொறு மீட்டுப்பட்டார்" என்ற வாசகம் கூறு கிறது. இன்னும் சிலர் மந்தையைப் பற்றிச் செல்லும் கூட்டத்தில் இருந்து, மந்தையை மீட்டவர்களால் கொல்லப் பட்டனர். "தொறுக் கொண்டு பட்டார்" என்ற தொடர் அவர்களைக் குறிக்கிறது. மந்தையைக் கவர வரும்பொழுதே தடுத்து பூசல் நடந்தவிடத்து இரு கட்சியினரும் இறந்துபோவதுண்டு. அவர்களைப் 'பூசலில் பட்டார்' என்று கல்வெட்டு குறிப்பிடுகிறது. மந்தையைக் கொண்டுபோனவிடத்து, உடமை யாளர்கள் மறித்து, கள்வர்களைக் கொன்று மந்தையை மீட்டுக்கொணர்ந்த செய்தியை,

"தொறுக்கொண்டஞான்று இடுவித்துப் பட்டான், பொன்னரம்பனுர் கொல்லகச் சேவகன் காகண்டி அண்ணுவன்" என்பது போன்ற வாசகங்கள் கூறும்.

தொறுக் கொண்டும், பூசலிட்டும், தொறு மீட்டும் பட்டவர்கள் அரசியல் பெரும் போர் களில் மாண்டவர்களல்லர். அடிக்கடி ஆநிரை வளமுடைய ஊர்களை அத்தகைய வளம்இல்லாத குறிஞ்சி, பாலை மக்களின் தலைவர்கள் வளைத்துக் கொண்டு பசுக்களையும், எருமைகளையும் வன் முறையால் கவர்ந்து செல்வார்கள். இது பாலை நில இனக்குழு மக்களுக்கும்; விவசாயமும், ஆநிரை பாதுகாத்தலும் தொழில்களாகவுடைய வர்களுக்கும் இடையே நடந்த பூசல்கள். இதில் ஆநிரைகளே பூசலுக்குரிய செல்வம். ஆநிரை என்பதே இலக்கியங்களில் பயின்றுவரும் சொல். ஆனல் செங்கம் நடுகல் வாசகங்களில் 'தொறு' 'எருமைத் தொறு' என்றே கவர்ந்தன-வும், மீட்டனவும் குறிப்பிடப்படுகின்றன.

எனவே எருமைப் போரே பூசலாகத் தெரிகிறது. பிற்காலத்தில் எருமை மறம் அதனைக்குறித்த தாகஇலக்கண நூலாரும், உரையாசிரியர்களும் எழுதிய போதிலும் 6ம் நூற்றுண்டிலும் அதற்கு முன்னரும் எருமைப் போரும், அப்போரில் வீரர் காட்டிய எருமை மறமும் வாழ்க்கை உண்மை களாக இருந்தன என்பதை இந்நடுகற்கள் காட்டுகின்றன. எருமை மந்தை கவர்தலே பூசல்களின் முக்கிய காரணமாக இருந்தன வெனினும், ஆநிரை கவர்தலும், ஆடு கவர்தலும் பூசலுக்குக் காரணமாயிருந்தன.

"சாத்தனூர் ஆன்தொறுக் கொண்ட
ஞான்று"
கோவலூர்ஊரரைசர் பெரும் பாணதி
யரைசர் சேவகன் சிற்றுபாடி பனை
யனுர் மறி தொறுக் கொண்ட ஞான்று
(ஆன்தொறு—பசு மந்தை, மறிதொறு—
ஆட்டு மந்தை)

இப்பூசலுக்குக் காரணம் என்ன? தமிழ்நாட்டின் பல பகுதிகளிலும், நெருங்கிய பகுதிகளில்கூட உற்பத்தி சக்திகளின் வளர்ச்சி சமமாக இருக்க வில்லை. நடுகற்களின் வாசகங்கள் தோன்றிய முதற் காலகட்டத்தில், பாலை நில மக்கள் உழவுத் தொழிலில் முன்னேற முடியாதபடி சூழல் இயல் (ecology) அமைந்திருந்தது. அவர்கள் முல்லை, மருத நிலத்தில் செல்வமாகக் கருதப்பட்ட கால்நடைகளைக் கொள்ளைகொண்டு செல்ல முயன்றனர். இதனுலேயே பாலை நில மக்களுக்கு நிரை கவர்தலும், வழிப்பறியும் (ஆறலைத்தலும்) தொழிலாக இலக்கண நூல்கள் விதித்தன. இவர்களிடமிருந்த தமது செல்வத் தைப் பாதுகாக்க முல்லை, மருத நில மக்கள் கரந்தைப் போர் புரிந்தனர். அப்போர்களில் மரணமடைந்தவர்கள் வீரர்களாகப் போற்றப் பட்டனர். அவர்களுக்கு நடுகல் நாட்டி வழி பட்டனர். அதேபோல், உழவுத் தொழில் செய்யமுடியாத பாலைநில மக்கள் தங்களுக்கு ஆநிரை கவர்ந்து கொணர்பவர்களை வீரர்களா கப் போற்றினர். வெட்சிப் போர்களில் இறந்த வர்களுக்கு நடுகல் நாட்டி சாந்தி செய்தனர்.

ஆனுல் உற்பத்தி சக்திகள் பெருகி, உபரி உற்பத்தி செய்துவந்த மருதநில மக்கள் தங்கள் உடைமைகளைப் பாதுகாக்க நிலப்படை அமைத் தனர். தலைவர்களும், மன்னர்களும் நிருவாகப் பொறுப்பில் இருந்தனர். மக்கள் உற்பத்தியில் ஈடுபட்டனர். மக்கள் செல்வத்தைப் பாது காக்கும் பொறுப்பிற்காக பெருஞ்செல்வம் பெற்ற தலைவர்களும், சிற்றரசர்களும் தங்க-ளுடைய செல்வத்தையும், மக்கள் செல்வத்தை யும் பாதுகாக்கப் போர்களில் ஈடுபட்டனர். அப்போர்களில் இறந்தவர்கள் முற்கூறியபடி சேவகர், ஆட்கள், பறையர் முதலியோர். வெற்றி பெற்றுல் புலவர்கள் தலைவர் புகழ் பாடுவர். தலைவர் இறந்தால் கையறம் பாடுவர். நடுகல் நட்டு அதன்மீது 'இல்' கட்டுவர். இவ் வில்லே அரசனுடையதானுல் கோ-இல் ஆகும். பின்னுல் தெய்வம் அங்கு குடிபுகும். இன்னும் பெரிய கோயில் கட்டப்பெறும்.

ஆனுல் இறந்தவன் சாமான்யனுனுல் புலவர் நாவில் பாடல் தோன்றுது. அவனுக்கு நினைவுச் சின்னம் எழுப்ப அரசன் முன்வரமாட்டான். ஊரார் முன்வருவர். நடுகல் நாட்டுவர். சிறிய வெறும் கல் நாட்டி இல் என்றழைப்பர். கல் நாட்டிய இடத்தில் சிற்றறை நாட்டி 'இல்' என்றழைப்பர். நடுகல் நாட்டுவதும், சடங்கு கள் நடத்துவதும் எதற்காக? இறந்தவனுக்கு ஞாபக சின்னம் அமைத்து அவன் நினைவை நிலையாக்குவதுதானு? அக்கால மக்கள் என்ன பயன் கருதி நடுகற் சடங்குகளைச் செய்தனர்?

இவ்வினுவிற்கு விடைகாண மானிடவியல் சான்றுகளை நோக்குதல் வேண்டும். இத்தகைய முன்னோர் வழிபாட்டுச் சடங்குகள், தற்காலப் பழங்குடி மக்களிடையே எந்த நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் நடக்கிறதென்பதைத் தெரிந்து கொள்ள வேண்டும். அங்காமி நாகர்கள் தங்கள் மூதாதையர்களில் போரில் இறந்தவர்களுக்கு கல் நாட்டி வழிபடுகிருர்கள். அக்கல்களே அவர் களது கோயில்கள். போரில் இறந்துபோன-வனது ஆவிக்கு அழிக்கவும், ஆக்கவும் பேராற் றல் உண்டென்று அவர்கள் நம்புகிருர்கள். அதைத் தங்கள் நலனுக்குப் பயன்படுத்திக் கொள்ள ஆவிகளுக்கு பலிகொடுக்க வேண்டும்.

ஆடு, கோழி தவிர, மனிதனையும் பலிகொடுக்க வேண்டும். கொடுத்தால் முன்னோர்களது ஆவி களின் ஆற்றல் தங்களுடைய ஆற்றலோடு சேரும். தங்களுக்குப் பேராற்றல் உண்டாகும்.

புதிய புதிய ஆவிகள் இவ்வாறு சேர்ந்து கொண்டே இருக்க வேண்டும். அப்படிச் சேர வாய்ப்பு இல்லாவிட்டால், வேறு இனக்குழுவைச் சேர்ந்த ஆண்களின் தலையைவெட்டிக் கொண்டு வந்து புதைத்து நடுகல் நாட்டி, தம்முடைய முன்னோராகச் சுவீகரித்துக் கொண்டு, அக் கல்லில் ஆவியிருப்பதாக வழிபடுவார்கள். நடுகல் வெறும் அடையாளமோ, நினைவுச் சின்னமோ அன்று. ஆவி குடியிருக்கும் இடம். இத்தகைய நம்பிக்கை மலாய்சிய தலைவெட்டிப் பழங்குடிகள், ஆஸ்திரேலியப் பழங்குடிகள், ஸாம்பவே நாட்டு நீக்ரோவ மக்கள், மெக்ஸி-கோவிலுள்ள சிவப்பு இந்தியப் பழங்குடிகள் இன்னும் பல இனக்குழு மக்களிடையே இருப்பதை மானிடவியலார் கண்டுள்ளனர்.

செங்கம் நடுகற்களில் ஒன்று ஆவி-ஆற்றல் நம்பிக்கை நடுகல் நாட்டியவர்களுக்கு இருந்த தென்பதைக் காட்டுகிறது. ஒரு வீரனொருவன் தனது தலையறுத்துப் பீடத்தின் மீது வைத்து வேறொருவனது நன்மைக்காக உயிர் நீத்தான். அவனுடைய ஊரார் அவனுடைய ஆவிக்கு சாந்தி செய்விக்க நிலம் கொடுத்தார்கள். இதனைக் கூறும் கல்வெட்டு பல இலக்கியச் செய்திகளை உறுதி செய்கிறது. ஒரு அபூர்வ மான பண்பாட்டு நம்பிக்கையையும் வெளிப் படுத்துகிறது. அதனால் அதனை இங்கு மேற் கோள் காட்டுவோம்.

ஸ்ரீ கம்ப பருமருக்கு யாண்டு இருபதாவது பட்டை பொத்தானுக்கு ஒக் கொடுத்த நாகன் ஒக்கதித்தன் பட்டைதித்தன் மேதவம் புரிந்ததென்று படாரிக்கு நவகண்டங்குடுத்து குன்றகத் தலையறுத்துப் பிடலிகை மேல் வைத்தானுக்கு திருவாண்மூர் ஊரார் வைத்த பரிசாவது எமூர் பறை கொட்ட கல் மெடு செய்தார் ஆவிக்குக் குடுப்பாரானூர் பொத்தனுய் கிழவர்களும் தொறுப்பட்டி நிலம் குடுத்தார்கள்.. இது அன்றென்றூர் கங்கை யிடைக் குமரியிடை எழுநூற்றுக் காதமும் செய்தான் செய்த பாவத்துப் படுவார். அன் றென்றூர் அன்னுள் கோவுக்கு காற்பொன் றண்டப் படுவார்.

[பொருள். பட்டை பொத்தனுக்கு ஒப்புக் கொடுத்த நாகன் ஒக்கதித்தன் பட்டைதித்தன் என்பான் மேதவம் புரிந்ததென்று (அவன் வெற்றிபெற தன்னுடல் வருத்த ஒப்புக்கொண்டு) தன்தலையறுத்து பிடரியின் பீடத்தில்வைத்தான். அவனுக்கு ஊரார் பறைகொட்டி, கல் செய்தும் ஆவிக்குக் கொடுத்தார்கள். இதை மறுத்தவன் கங்கைக் கரையிலிருந்து குமரிக்கரை வரை எழு நூறு காதத்திலும் உள்ளோர் செய்த பாவ மனைத்தும் தானே செய்த பாவத்தில் படுவான். அன்று ஆள்கின்ற அரசனுக்கு கால் பொன் தண்டமும் இருக்கக் கடவான்.]

அரசன்வெற்றிக்காக தலையறுத்துப் பீடத்து வைத்த செய்திகள் புறப்பொருள் இலக்கண நூல்களில் காணப்படுவனவே. இந்திரவிழாவின் போது இதுபோன்ற நிகழ்ச்சி நடந்ததாக இளங்கோ கூறுகிறார். ஆயினும் இக்கல் வெட்டுச்செய்தி உறுதியான சான்றாகும். இங்கு ஒரு தலைவனுக்காக மற்றொருவன் தன்னையே பலியாகத் தருகிறான். அவனுடைய குடும்பத் தார் தொறுப்பட்டி நிலம் அளித்தனர். இதனால் தொறுவின் வளம் பெருக இப்பலியளிக்கப் பட்டதாக நாம் யூகிக்கலாம். ஊரார் அவ-னுக்குக் கல் நாட்டி, பறையறைந்து சிறப்புச் செய்தனர்.

இவை தவிர அரச பரம்பரையின் செய்தி களும், போர்ச் செய்திகளும் இந்நடுகல் வாச கங்களிலிருந்து தெரிகின்றன.

ஆயினும் நடுகற்களின்மூலம் அக்கால மக் களின் பண்பாட்டு நிலையையும், நம்பிக்கைகளை யும் அறிய முடிகிறது.

நடுகல் யாருடைய மரணத்தைக் குறித்து நடப்பட்டதோ அவனுடைய ஆவியின் ஆற்றல் தம்மைப்பாதுகாக்கும். தன் தலையறுத்துக் கொடுப்பவன் ஆவியால் ஆடு மாடுகளுக்கு

நன்மையுண்டாகும். நடுகல் குறிப்பிடும் ஆவிக் குப்பிண்டமும்,நறவும் அளித்தால் அது தமக்கு உதவும் என்ற பயன்பாட்டுச் சிந்தனைகளே அவர்களுக்கிருந்தன. 'கடவுள் எழுதிய' என்பது கூட தெய்வத்தைக் குறிப்பிடாமல் உடல் கடந்த ஆவி என்ற பொருளையே குறிப்பதாகக் கொள்ளலாம்.

போரில் இறந்தவன், "மேலோர் உலகம் எய்தினன்" என்ற கருத்து சங்ககாலப் புலவர்கள் சிந்தனையில் இருந்தது. ஆனால் நடு கற்களில் அப்பாலை உலகம்பற்றிய வாசகம் எதுவுமில்லை. முற்றிலும் உலகியல் லாபங்களுக்காகவே நடுகல் நட்டதும், நடுகல் வழிபாடு செய்ததும் என்றே தோன்றுகிறது.

ஆனால் பிற்காலத்தில், "போரில் உயிர் நீத்தவன் சிவபதம் அடைவான்" என்ற கருத்து தோன்றுகிறது என்பது புலப்பள்ளி நடு கல்லில் புலனாகிறது. அங்கு ஒரு கல்லில் மூன்று கிடைக் கோட்டுப்பகுதிகள் உள்ளன.அடிப்பகுதி போரில் ஒருவன் மீது அம்பு பாய்ந்திருப்பது காட்டப்படுகிறது. இரண்டாவது பகுதியில், அடிப்பகுதிக்குமேலே இரண்டு மாதர்கள் மாலையோடு நடனம் புரிகின்றனர். மேல் பகுதியில் ஒரு மனிதன் உட்கார்ந்த நிலையில் இருக்கிறான். ஒரு சிவலிங்கத்திற்கு ஒருவன் அபிஷேகம் செய்கிறான். மூலையில் ஒரு காளைமாடு படுத்த நிலையில் உள்ளது. (படம் காண்க)

அம்புபட்ட வீரன், மேலோர் உலகில் தேவ மாதரால் வரவேற்கப்பட்டுப் பின்னர் சிவலோகம் போய்ச் சேருவதாக இச்சிற்பத்தின் கருத்து காணப்படுகிறது.

இங்கு நடுகல் வணக்கம் என்னும் நாட்டு வழக்கும் (folk custom) வீரர் உலகு, மேலோர் உலகு என்ற உயர்ந்தோர் சமகாலக் கருத்தும், இணைக்கப்பட்டு அக்கால சமய நம்பிக்கையான சிவலோகக் கருத்தோடு இணைக்கப்பட்டுள்ளது.

தொல்பொருள்களைத் தேடிக்காணும் முயற்சிகளில் பெரிய வெற்றியை இந்நூல் வெளியிடுகிறது. 6ம் நூற்றாண்டு முதல் 17ம் நூற்றாண்டு வரையுள்ள எழுத்துக்கள் செதுக்கிய இந்நடுகற்களைக் கண்டுபிடித்ததும், வெளியிட்டதும் மாபெரும் தொல்பொருள் ஆய்வுப் பணியாகும். சுமார் 60 நடுகல் வாசகங்களை வெளியிட்டது தமிழ்நாட்டு சாசன இயலுக்குப் பெரிய பணியாகும். இவற்றின் பல காலகட்ட எழுத்துக்களிலிருந்து வாசகங்களைப் படித்தறிந்து வெளியிட்ட பணி மிகவும் போற்றத் தக்கது.

நடுகல் வாசகங்களில் பெரும்பாலானவை பல்லவர் காலத்தைச் சார்ந்தவை. பல்லவர் கால வரலாறு அண்மைக்காலத்திலிருந்துதான் அறியப்படுகிறது. கல்வெட்டுக்களும், செப்பேடுகளும், குகைக் கோயில்களும், பல்லவர்கால இலக்கியங்களும் இப்பொழுதுதான் ஆராயப் படுகின்றன. பல்லவர்கால மன்னர் வரலாற்றை ஒருவாறு அறியமுடிகிறது. ஆனால் பல்லவர் கால மக்கள் வரலாற்றையும், பண்பாட்டு வரலாற்றையும் அறிய மிகச்சில சான்றுகளே, இந்நடுகல் வாசகங்கள் அறியப்படுமுன் கிடைத்திருந்தன. நடுகற் சான்றுகள் பல்லவர்கால மக்கள் வரலாற்றை அறியவும், பண்பாட்டுக் கருத்துக்களை மதிப்பிடவும், உதவுகின்றன. முற்றிலும் இருள் மயமாயிருந்த பல்லவர்கால சமுதாய—பண்பாட்டு வரலாற்றில் இப்புதியச் சான்றுகள் ஒரு சாளரத்தைத் திறந்துவிட்டுள்ளன. இச்சாளரத்தைக் கண்டுபிடித்தவர்கள் தமிழ்நாட்டு வரலாற்று அறிவை வளர்க்கச் சிறப்பான பணி புரிந்துள்ளார்கள்.

இந்நடுகல் வாசகங்கள் பலதுறை ஆய்வுகளுக்கு ஆய்வுப்பொருள்களை அளிக்கின்றன.

1) பல்லவர்கால அரசியல் வரலாறு. 2) அக்கால பண்பாட்டு வரலாறு. 3) அக்காலத் தமிழர் சமுதாய நிலை. 4) அக்காலக் கருத்து வளர்ச்சி. 5) சமயத் தோற்றம். 6) எழுத்து வளர்ச்சி. 7) வரலாற்று மொழியியல்.

பல நூற்றாண்டுகளைச் சார்ந்த நடுகல் வாசகங்கள் படித்தறியப்பட்டதால் மேற்கூறிய துறைகளில் ஏற்பட்டகாலத்துக்கேற்ற மாற்றங்களையும், வளர்ச்சியையும் அறிய ஆய்வுகள் நிகழ்த்தலாம்.

இவை வரலாற்று ஆய்வுக்கு முதல்தரச் சான்றுகள் (Primary evidence). இந்நூலின் முகவுரையில் நடுகல் மரபு பற்றிய இலக்கியச் சான்றுகளைக் காட்டி அவற்றை உறுதிப்படுத்த நடுகல் வாசகங்கள் பயன் படுத்தப் பட்டுள்ளன. நடுகல் ஆவணங்களை முதன்மையான சான்றுகளாகக் கொண்டு அதனை உறுதிப்படுத்தும் இலக்கியச் சான்று களோடுதான் உடன்பட வேண்டும். இதுவே அறிவியல் ரீதியான ஆய்வுமுறை. இலக்கியச் சான்றுகளைக்கொண்டு அனுமானம்செய்யலாம். அதுவே நிருபணமாகாது. நிருபணத்திற்குச் சமகாலத் தொல்பொருள் சான்றுகள் வேண்டும். அவற்றிலுள்ள சான்றுகளையே, இலக்கிய வாசகங்களைவிட முக்கியமாகக் கருதுதல் வேண்டும்.

பல்துறை ஆய்வாளர்களுக்கு இப்பொழுது இந்நூல் பயன்படுவதைவிட இன்னும் சிறந்த முறையில் பயன்படச் சில யோசனைகள் கூற விரும்புகிறேன்.

1) நடுகற்கள் அனைத்தின் நிழற்படங்கள்.
2) வாசகங்களின் photostat.
3) முகவுரையில் ஒவ்வொரு கல்லும் கண்டு பிடிக்கப்பட்ட விவரம். இடம் பற்றிய வரலாற்றுக் குறிப்புகள், ஆகியவை — சேர்க்கப்பட வேண்டும்.

பல்துறை ஆய்வுகளை ஊக்குவிக்கும் நோக் கத்தோடு வெளியிடப்படும் **'ஆராய்ச்சி'** 'செங் கம் நடுகற்கள்' என்ற இந்நூலைப் பெரிதும் வரவேற்கிறது. பலதுறை ஆய்வாளர்கள் இந் நூலைப் படித்துத் தமது ஆய்வுகளுக்குப் பயன் படுத்திக்கொள்ள வேண்டுமென விரும்புகிறது.

தமிழ்நாடு அரசு தொல்பொருள் துறைத் தலைவர் நாகசாமி அவர்களுக்கும், அவரது உதவியாளர்களுக்கும் ஆராய்ச்சி வாசகர்கள், ஆராய்ச்சிக்குழு ஆய்வாளர்கள் சார்பில் பாராட்டைத் தெரிவித்துக்கொள்ளுகிறது.

[செங்கம் நடுகற்கள்—பதிப்பாசிரியர் இரா. நாகசாமி. இயக்குநர், தொல்பொருள் ஆய்வுத்துறை. வெளியிட்டோர், தமிழ்நாடு அரசு தொல்பொருள் ஆய்வுத்துறை. சென்னை 1972.]

———

தமிழ் வசனம்

தமிழில் பாஷை தோன்றிய நாளிலிருந்தே வசனம் உண்டென்று சொல்ல வேண்டும். தமிழில் மாத்திரம் அல்ல, பேசப்படுகிற எந்த பாஷையிலுமே வசனம் என்பது எப்போதும் உள்ளது. பாஷை எழுதப்பட்டிருக்க வேண்டும் என்பது அவசியமில்லை. பாஷை என்றால் மக்கள் உள்ளத்தில் நிகழ்வதை வெளிப்படுத்துவதுதான். கோபமோ, ஆத்திரமோ, சோகமோ, கருணையோ மனசில் உண்டானால் அதை அப்படியே வாய்திறந்து மனிதன் சொல்லிவிடுகிறான். அவ்வாறு சொல்வதே வசனம்.

தமிழ் மக்கள் தங்கள் உள்ளக் கிடக்கைகளையெல்லாம் ஆயிரக்கணக்கான வருஷங்களாக வெளியிட்டிருக்கிறார்கள். அப்படி வெளியிடுவதிலெல்லாம் ஒரு தொடர்பு, ஒரு முறை நாளடைவில் ஏற்பட்டு, 'தமிழ் வழக்கு' என்றும் ஒன்று உண்டாகியிருக்கிறது. இந்தத் தமிழ் வழக்கு என்பது தமிழ் மக்கள் நாவிலேயே இருக்கிறது. உண்மையில் தமிழ் பாஷையே ஆடவர் பெண்டிர் பிள்ளைகளான தமிழ் நாவிலே கிடப்பதுதான். நாவைவிட்டு ஏடுகளில் மாத்திரம் கிடக்குமானால் அது தமிழ் அல்ல; பாஷைகளின் அமைப்பையும், மர்மத்தையும் ஆராய்ந்த நிபுணர்கள், 'ஒரு வார்த்தையோ முடிபோ வழக்கிழந்து விட்டது என்றால், காரியத்தைச் சாதிக்க அதனால் முடியவில்லை என்று ஆகும். ஆகவே, அது ஒழிந்து போவதே நல்லது, — என்று சொல்கிறார்கள்.

டி. கே. சி.

பாரதிதாசனும் கடவுட் கொள்கையும்

கா. சுப்பிரமணியன்

நாத்திகம் மிகவும் பழமையான கோட்பாடு. நமது நாட்டில் சாருவாகர்கள் பிரபஞ்ச இயக்கங்களுக்கு பூதங்களின் சலனங்களே காரணமென வாதாடி தெய்வங்களைப் பூசித்தலும், சடங்குகள் நிகழ்த்துதலும் தேவையில்லையென வாதாடினர். கி. மு. 500-600க்கு இடையில் தோன்றிய வைதீக எதிர்ப்பு மதங்களான பௌத்தமும், சமணமும், ஆஜீவகமும் தத்துவரீதியாக நாத்திகம் பேசியவை. பிற்காலத்தில் வளர்ச்சியுற்ற மஹாயன பௌத்தப் பிரிவுகள் கடவுள் உலகைப் படைத்தார் என்ற கூற்றை மறுத்தன. சூன்யவாதமும், விஞ்ஞானவாதமும் கடவுள் மறுப்புத் தத்துவங்கள். சங்கரரின் பிரம்மம்கூட கடவுளன்று, நிர்க்குணமானதுதான். கடவுளுக்குக் குணங்கள் உண்டு. தொழில் உண்டு. சங்கரரது பிரம்மம் நிர்க்குணப் பிரம்மம். தொழில் அற்றது. சாங்கியத்தின் 'பிரதானம்' பொருளுண்மை யானது. அதன் பரிணாமமே பிரபஞ்சம். புருஷன் செயலற்றது. எனவே ஆத்திகர் கூறும் சர்வவல்லமையுடைய மூலகாரணன் என்ற கடவுள் கூற்றை மறுக்கும் பல தத்துவங்கள் இந்நாட்டில் இருந்தன. இவை தத்துவபூர்வமான தர்க்கரீதியான முடிவுகள்.

பாரதிதாசனது நாத்திகம் அனுபவபூர்வமானது. அனுபவரீதியான தர்க்கமும் அவரது நாத்திகக் கொள்கையில் உள்ளது. அவரது கடவுள் கொள்கையின் தன்மையையும் சிந்தனையின் சரிவுகளையும் கா. சுப்பிரமணியன் இக்கட்டுரையில் விளக்குகிறார்.

- நா. வா.

'புரட்சிக் கவிஞர்' பாரதிதாசன், சமுதாயத்தில் பல்வேறு சீர்திருத்தங்களைக் கொண்டு வரவேண்டும் என்று பாடுபட்டவர். இன்றையச் சமுதாயத்தில் மேலோங்கி நிற்கும் 'கடவுள்' பற்றிய அவரது கொள்கையை ஆராய முயல்வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கம்.

முதன் முதலில், மகாகவி பாரதியாருக்குத் தனது கவித்துவ ஆற்றலைக் காட்ட நேர்ந்த பொழுது, பாரதிதாசன் பாடிய பாடல், இயற்கையைச் 'சக்தி'யாக வியந்து பாடிய பாடலேயாகும்.

'இயற்கை சர்வ வல்லமை படைத்தது; ஆகவே அது வரம்பிகந்த ஆற்றலைப் பெற்றது; அந்த ஆற்றலால் அது அண்டத்தையே இயக்கி வருகிறது. இவ்வாறு சொல்வது போல பாரதிதாசனின் முதல் பாடல் அமைகிறது.

"எங்கெங்கு காணினும் சக்தியடா! தம்பி
ஏழுகடல் அவள் வண்ணமடா! அங்கு
தங்கும் வெளியினிற் கோடியண்டம் - அந்தத்
தாயின் கைப்பந்தென ஓடுமடா! — ஒரு
கங்குலில் ஏழு முகிலினமும் — வந்து
கர்ச்சனை செய்வது கண்டதுண்டோ? — எனில்
மங்கை நகைத்த ஒலியெனலாம் - அவள்
மந்த நகையங்கு மின்னுதடா!"1

இவ்வாறு அண்ட கோளத்தின் திறமெல்லாம் இயற்கைத் தாயின் ஆற்றலாக, சக்தியின் வெளிப்பாடாக பாரதிதாசனுக்குத் தோன்றி யிருக்கின்றன.

ஆனாலும் 'இயற்கையே கடவுள்' என்பவரிடையே இரு பிரிவினரைக்காணலாம். அக்கடவுள் 'நிர்க்குணன்' என்பர் ஒரு சாரார். இன்னொரு சாராரோ, அக்கடவுள் 'நித்திய கல்யாண குணங்கள் உடையவன்' என்பர். இதனைச் சைவ சித்தாந்தி 'சர்வ வல்லமை, சர்வ ஒளி, சர்வ சக்தி ஆகிய தன்மைகளைப் பெற்றவரே கடவுள்' என விளக்குவார்.

பாரதிதாசனே இயற்கையை, இயற்கை யாகவே எண்ணி, அதன் கொள்ளை அழகில் உள்ளத்தைப் பறிகொடுத்து மகிழ்கிறார். ஆனால் அந்த இயற்கையைத் தெய்வ வடிவாகக் காட்டும் போக்கை அவர் விரும்பவில்லை.

ஒருநாள் குன்றின்மீது நின்று பாரதிதாசன் 'அந்தி வானக்கோலம்' காண்கிறார். பொன் ததும்பும் அக்காட்சி, அவருக்குப் போதமூட்டு கிறது. அக்காட்சியை 'முருகன்' என்றும் 'வேலன்' என்றும் பிறர்சொன்னவை நினைவிற்கு வருகின்றன. அவ்வாறு சொல்வது 'குறுகும் கொள்கை' 2 என விளக்குகிறார்.

அந்தி மாலைப்போதின் நீலக்கடலும், செவ்வானும், மயிலும் அதன்மேல் வீற்றிருக்கும் வேலோனுமாகத் தென்படுவதாகப் புலவர் அந்நாள் சொல்லிவைத்தார். அதனால், இந்நாள் போர் வந்ததே எனக் கவிஞர்வருந்துகிறார். தொடர்ந்து,

"எண்ண எண்ண இனிக்கும் காட்சிக்(கு)
ஏது கோயில்? தீபம் ஏனோ? 3

என்னும் வினாக்களைத் தொடுக்கிறார். காரணம் என்ன?

இயற்கைக்கு ஒரு வடிவத்தைக் கொடுத்து வணங்குவதை கவிஞர் விரும்பவில்லை. அவ்வாறு செய்பவர், 'பூசை பண்ணவேண்டும்; தேனும் பாலும் வேண்டும்; சாமி உண்ணவேண்டும்'4 என்றெல்லாம் சொல்லுவர். அத்தகைய வர், உள்ளத்தில் அன்பை வளர்க்க விரும்பாத வர்—உண்மையில் அவர் அன்புள்ளம் கொண்டவர்களாயிருந்தால், 'ஏழை என்பும், தோலும் வாடுகின்றார்'5 என்பதனை எண்ணுமலிருப்பரோ? அவர்களுக்கு உதவ முன் வராமலிருப்பாரோ? ஆகவே ஏழைகளைப் புறக்கணிக்கத் தூண்டும் கோயில், தீபம், பூசை யாவற்றையும் விட்டு விடுங்கள். மாறாக,

"துன்பம் நீக்கும் மக்கள் தொண்டு
சூழ்க வையம் தோ—ழி—வா—ழி"

என வாழ்த்துகிறார். இப்பாடலில் பாரதிதாசன் அப்பர், இராமலிங்கர் ஆகியோரின் குரலைப் பிரதிபலிக்கிறார் எனலாம். அதாவது, 'மக்கள் தொண்டே மகேசன் தொண்டு' என்னும் கருத்தை வெளிப்படுத்துகிறார். தெய்வ நம்பிக்கையையும் மக்கள் தொண்டையும் சரிநிகராகக் கொள்ளும் போக்கை இதில் காணலாம்.

இயற்கையைத் தெய்வாம்சமாகக் காட்டுவதைப் பாரதிதாசன் விரும்பவில்லை என்பதை வேறொரு பாடலும் வெளிப்படுத்துகிறது.

மாலை வானொளியின் வெள்ளங்கண்டு உள்ளம் மகிழ்ந்தாராம் திரு. வி. க. ஆனால் அவர் அதனை, வள்ளி முருகன் வாழ்க்கைக் கதையாகக் கொள்ளவில்லை. அக்காட்சியில் இயற்கை எழிலின் ஏற்றம் கண்டு பூரித்தார்; அதனை முருகு (அழகு) என்று வியந்து நின்றார். இக்கருத்தைப் பாரதிதாசன்

"வள்ளி முருகன் வாழ்க்கைக் கதையினைத்
தள்ளி எழிற்குன்றம் மாலைவா னொளியின்
வெள்ள நீராடும் வேடிக்கை கண்டே
உள்ளம் பூரித்து முரு(கு)என் றுரைத்தது"7

தேனருவி திரு. வி. க. எனச் சொல்லி அவரைப் புகழ்ந்து பாடுகிறார். இப்பாடல் தனது தத்துவச் சார்பில், திரு. வி. க. வை, பாரதிதாசன் வெளிப்படுத்துவதாகவே அமைந்துள்ளது.

கிரேக்கர்கள் இயற்கையின் ஒவ்வொரு அம்சத்தையும் ஒவ்வொரு கடவுளாகக் கண்டு வழிபட்டனர். காதலுக்கு ஒரு தெய்வம்; கல்விக்கு ஒரு தெய்வம்; வீரத்திற்கு ஒரு தெய்வம் என்று கொண்டிருந்தார்கள். இவ்வாறு இயற்கையை வெறும் இயற்கையாகக் கருதாமல், அதனைப் பெரும் ஆற்றல் படைத்ததாகக் கருதுவது ஒரு கொள்கை. அவ்வியற்கையை தெய்வீக வடிவாக கருதுதல் வேறொரு கொள்கை.

திரு. வி. க. இயற்கையை ஒரு **'ஆன்மீக ஆற்றலா'க்** கண்டார். பாரதிதாசன் இயற்கையை **'பௌதிகக் கருத்தாக'வே** காண்கிறார். ஆகவே, திரு. வி. க. வின் கடவுள் நம்பிக்கையை, தான் போற்றும் பௌதிகக் கருத்தின் வெளிப்பாடாக பாரதிதாசன் தவறாக வலியுறுத்துகிறார்.

தொடக்க காலத்தில் 'சுப்பிரமணியர் துதி யமுது'[8] பாடிய பாரதிதாசன், பின்னர் இயற்கையைத் தெய்வமாக்கி உருவ வழிபாடு செய்வதை மறுக்கிறார்.

உருவ வழிபாட்டின் தோற்றம் பற்றி, வேருெரு கருத்தையும் பாரதிதாசன் கூறுகிறார். அக்காலத்தில் வாழ்ந்த,

"பொற்புள்ள மாந்தர்களைக் கல்லாக்கி
யேஅந்தக்
கற்கள் கடவுள்களாய்க் காணப்படுமங்கே!"[9]

என்று இதனைத் தெளிவுபடுத்தியுள்ளார். இக் கடவுள் மாண்டொழிந்த மாந்தர் என்ற நிலை மாறி அற்புதங்களையும் திருவிளையாடல்களையும் ஆற்றுமளவுக்கு,

"பேதம் வளர்க்கும் பெரும் புராணங்கள்!
சாதிச் சண்டை வளர்க்கத் தக்க இதிகாசங்
கள்!"[10]

ஈசல் போல் தோன்றின என்கிறார். இதனால் 'உளைச் சேருக மாறின கடவுளும் சமயமும்'[11] என்கிறார். ஈ. வெ. ராவின் நாத்திகம் இங்கு ஒலிக்கிறது. தொடர்ந்து கடவுளையும், சமயத்தையும் நம்புபவர், 'சிந்தனை சக்தி சிறிதுமில்லாதவராகவும்', தம் தோள் உழைப்பில் நம்பிக்கை தானும் இல்லாதவராகவும், 'சாரற்ற சக்கையாய்ச்சத்துடம்பைக் குன்ற வைத்தவரா'[12]கவும் பாரதிதாசனுக்குத் தோன்றுகிறார்கள்.

கடவுள் உண்டா? இல்லையா? இக்கேள்விகள் கடவுள் உண்டென்ற கொள்கை தோன்றிய நாள் முதல் நிலவுகின்றவை எனலாம். 'கடவுள் உண்டு' என்பவரை ஆத்திகர் (Theist) என்பர். 'கடவுள் இல்லை' என்பவரை நாத்திகர் (Atheist) என்பர். இவ்விரண்டிலும் சேராமல் கடவுளைப் பற்றிய கவலை எனக்கில்லை என்பவரும் (Agnostic) உண்டு. இம் மூன்றாவது கட்சியைச் சேர்ந்தவர்தான் கவிஞர் பாரதிதாசன். இதனை,

"இல்லைஎன் பார்கள் சிலர்; உண்டென்று சிலர்
சொல்வர்;
"எனக்கில்லை கடவுள் கவலை"[13]

என்னும் பாரதிதாசன் கவிதையால் உணர்ந்து கொள்ளலாம்.

இக்கருத்தை, பாரதிதாசன் எழுதிய நகைச் சுவைத் துணுக்கு ஒன்றும் வலியுறுத்துகிறது. நிலைக்கண்ணாடி முன் வெகுநேரம் நின்று, தன் உருவத்தைக் கவனித்துக் கொண்டிருக்கும் மகனைப் பார்த்து, அவனது தாய், அப்படி கண்ணாடியில் என்னத்தைப் பார்த்துக் கொண்டிருக்கிறாய் என்று வினவுகிறாள். அதற்கு மகன்: "நான் கடவுளைப் பற்றிக் கவலை கொள்ளாத— மதத்தை விட்ட, ஜாதியை விட்ட மனிதனாகி விட்டேன். இப்போது என் உருவம் எந்தப் பக்கம் மூளியாகி விட்டது என்று பார்க்கிறேன்"[14] என்கிறான். கடவுளைப்பற்றிக் கவலைப் படாதவர்க்கு எந்த ஆபத்தும் வந்துவிடாது என்பதனை இவ்வாறு சுட்டிக் காட்டுகிறார்.

கடவுள் பெயரால் நடைபெறுவனவற்றை அவரால் சகித்துக் கொண்டிருக்க முடியவில்லை. ஆகையால் கடவுளையும், அவர் பெயரால் நிலை பெற்றுள்ள சமயங்களையும் அலசி ஆராய்ந்து 'கடவுள் நம்பிக்கை'யின் அடிப்படையை உடைத்தெறிய முற்படுகிறார்.

'சுவர் உண்டென்றால்' அதனை 'எழுப்பியவன் ஒருவன் உண்டல்லவா? அதேபோல் 'இவ்வுலகு கண்டு இதனைப் படைத்த நானும் உண்டென அறிக' எனக் கடவுள் கவிஞரிடம் கூறுகிறாராம். கடவுள் காட்டிய அதே நியாயத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு, கவிஞர், 'கடவுளே! உன்னைச் செய்த சிற்பி எவன்? காட்டுவீர்!' என்றவுடனே, 'கடவுளைக் காணகிலேன்'[15] என்று கேலி தொனிக்கக் கூறியுள்ளார்.

கடவுள் பற்றிய சமய தத்துவங்களையும் பாரதிதாசன் சாடாமல் இல்லை. தத்துவ அறிஞர்கள் ஒரு பொருள் உண்டென்பதை, 'காட்சி, கருத்து, நூல்' ஆகிய மூன்றின் அடிப்படையில் நிறுவுவார்கள். கடவுளை நிருபிக்க, 'காட்சி' உதவுவதில்லை என்பர் சமயச் சான்றோர்.

"பாரமார்த்திகம் பேசும்போது கண்களைக் கெட்டியாக மூடிக்கொள்ள வேண்டும் என்று சொல்வதற்குப் பதிலாய், பிரத்தியட்சப் பிரமாணம் (காட்சி) என்பது உதவியற்றது என்றும்

கருத்துப் பிரமாணமும், நூற்பிரமாணமும் கொள்ளத் தக்கவை"[16] என்றும் பிரசாரம் செய்து வருவதாகக் குற்றம் சாட்டியுள்ளார்.

பிறக்கும் குழந்தை, தனக்குத் தந்தை யார் என்பதை பிரத்தியட்சப் பிரமாணத்தால் அறிய முடியுமா? இப்படியொரு கேள்வி சகல சமய வாதிகளிடமுள்ள கையிருப்புச் சரக்காகும். இக் கேள்வி பொதுவாக, சமுதாய நெறிகளின் மேல் நம்பிக்கையற்ற தன்மையையும், குறிப்பாகப் பெண்களிடம் கொண்டுள்ள தவறான சந்தேகத்தையும் வலியுறுத்தக் கூடியதாகும். ஆனால் அக்குழந்தையின் தந்தையை உறவினரும் ஊராரும் அறியாமலிருப்பார்களா?

"எந்த மனிதனை நான் கண்டாலும், அந்த மனிதன் வேறொரு மனிதர் வயிற்றில் பிறந்ததாக எண்ணுவதற்கு, எனக்குள்ள பிரத்தியட்சப் பிரமாணமே உபயோகப்படுகிறது"[17]

ஆகவே, "பிரத்தியட்சம் என்றதொரு தத்துவமில்லாமல் கருத்து, நூல் என்பவை துளியுமில்லை. பிரத்தியட்சம் என்பதன் உயர்வும் உண்மையும் இந்நாட்டில்தான் பிரஸ்தாபமற்றுக் கிடக்கிறது. மக்களின் அறிவைச் சில சுயநலக்காரர்கள் இருட்டாக்கிப் போட்டார்கள் என்றால் அது பிரத்தியட்சத்தின் மேன்மையை அமிழ்த்துப் போட்டார்கள் என்றுதான் அர்த்தம்!"[18]

இந்த அடிப்படையில் பல்வேறு சமயத்தாரும் கூறும் கடவுள் பற்றிய கருத்தை, காட்சிப் பிரமாணமின்மையால் கவிஞர் மறுப்பதைக் காணலாம்.

"ஒன்றுமில்லாமையிலிருந்து இவ்வுலகத்தைக் கடவுள் உண்டாக்கினார்,"[19] என்று ஒரு மதகாரர் (சூனியவாதிகள்) கூறுகின்றார். இவ்வித முடிவுக்கு இவர் எப்படி வந்தார்? ஒன்றுமில்லாமை நிலையைக் கனவு கண்டது மில்லை."[20] இல்லாததிலிருந்து உள்ளது தோன்றமுடியாது என்பது தத்துவமல்லவா?" இல்லாமையில் உண்மையுண்டோ?"[21] என இக் கருத்தைக் கவிஞர் வெளிப்படுத்துகிறார்.

"கடவுள் ஒன்றிலிருந்து ஒன்றாக அடுக்குச் சோடு தவலைபோல, இந்த ஜகத்தை உண்டு பண்ணினார்; அதுபோலவே ஒடுக்குவார்; விழுங்குவார்" "என்று ஒரு மதகாரர் (**சித்தாந்திகள்**) வரைகிறார். இவர் இந்த ஜகத்தைக் கடவுள் கக்கும்போது பார்த்தாரா"?[22]

"இந்த பிரபஞ்சம் ஒன்றுமில்லை; மனிதன் பொய்; அனைத்தும் சாயை, பேய்த்தேர்!"[23] இப்படி ஒரு மதக்காரர் (வேதாந்தி) சொல்லுகிறார். "வெள்ளி ஒன்றுமில்லை; அதன் மேல் அரச உருவம் ஏறினால் 16 அணா ஆகிவிடுவது பொய்; அது பாமர மக்களிடம் இருப்பதென்பது பொய்; அதைப் பாரமார்த்திகத்தின் பேரால் பறிக்கும்போது, அது ஒன்றுமில்லாத துரும்பாக மதிக்கப்படுவது பொய்; பாரமார்த்திகர் கையில் வந்தபின், அவர் மனைவி பிரசவத்திற்காகப் பிராந்திப் பாட்டில் வாங்கக்கூடிய மதிப்படைவது பொய்"[24] என்று கிண்டலும் கேலியும் புலப்பட இக்கருத்தை மறுக்கிறார்.

இவ்வாறு தனித்தனியாக ஆராய்ந்தவர் ஒட்டு மொத்தமான ஆராய்ச்சியையும் மேற்கொள்ளாமல் இல்லை. "இவையும் இவைபோன்ற பாரமார்த்திகக் கொள்கைகளும் எப்படி உண்டாயின?"[25] இப்படி ஒரு கேள்வியைக் கேட்டுக் கொள்ளுகிறார். இதற்கு விடையளிக்கும் வகையில், மனிதர் தம்மையும், சுழலையும், உலகையும், கோளங்களையும் அவற்றிடை நிலவும் தொடர்புகளையும் காண்கிறார். பின்னர் காணும் உண்மையுடன் சிலவற்றைக் கூட்டி இவற்றைப் படைத்தவர் கடவுள் என்று நம்பச் சொல்லுகிறார்கள், என்கிறார்.

"நீ பிரத்தியட்சத்தில் கண்டதோடு கூட்டிக் கொண்டே வார்த்தைகளை நம்புவதா என்று கேட்டால் நம்பத்தான் வேண்டும்"என்கிறார்கள். 'எப்படி நம்புவது; எண்பித்துக் காட்டு என்றால் 'கண்டதே காட்சி கொண்டதே கோலம் என்பது பாமரத்தன்மை' என்று சொல்லித் தப்பிக்கப் பார்க்கிறார்கள்."[26]

"வெற்றிலை, பாக்கு, சுண்ணாம்பு இவற்றின் சேர்க்கையால் சிவப்பு நிறத்தைப் பார்க்க முடியும். ஆனால் இவ்வுவமையைக் காட்டி இது

போல கடவுள் உண்டு என்பவர் அதனை மெய்ப்பிக்க முடியுமா? ஆகவே பிரத்தியட்சத்தில் விளக்கமுடியாத ஒன்று தேவையில்லை என்கிறார். கவிஞர் எடுத்தாண்ட இவ்வுவமையே பூதவாதிகளின் படைப்பாகும். இறுதியில் கவிஞர் கூறுவதாவது:—

"நான் முடிவாகச் சொல்வதென்ன என்று கேளுங்கள். என்ன? லௌகிகம் நல்ல நிலையடையப் பார்க்கவேண்டும். பிறந்தது முதல் இறப்பது வரைக்கும் மக்கள் சௌகரியமாயிருக்கக் கண்ணுங் கருத்துமாக வேலைசெய்ய வேண்டும். இவ்வேலைதான், உலகப் பொதுநல வேலை. இந்த லௌகிகத்தில், பாரமார்த்திகம் என்பதை கொண்டுவந்து குழப்பலாகாது."27

பாரமார்த்திகம் பற்றிப் பாரதிதாசன் கருத்தைக் காணலாம். "பாரமார்த்திகம் என்பது அதைப்பற்றிச் சொல்லப்படும் அளவு கௌரவமும் அவசியமும் உள்ளதல்ல. மேலும் பகுத்தறிவுக்கு ஒத்துவருவதல்ல. மக்களின் பொது வாழ்க்கைக்கு ஏற்றதல்ல"28

அப்படியானால் பாரமார்த்திகம் தோன்றக் காரணம் என்ன? "ஏதோ லௌகிகம் நல்ல நிலையில் இருந்தபோது மனித வாழ்க்கைக்கு அவசியமில்லாததும், ஆனால் தன்னைப் பகட்டிக் கொள்ளக்கூடியதுமான கடவுள் விஷயங்களைச் சிலர் யோசித்து ஏதேதோ முடிவுக்கு வந்திருக்கலாம்."29

'லௌகிகம் பெற்ற பல பிள்ளைகளில் கடவுளாராய்ச்சி என்ற பாரமார்த்திகம் என்பதும் ஒரு பிள்ளையாகிறது.30 'இவ்வாறு விளக்கிய அவர், பாரமார்த்திகத்தின் மேலுள்ள வெறுப்பை, கட்டுரைக்குத் தலைப்பாக்கி, 'லௌகிகத்தின் துஷ்டப்பிள்ளை வைதிகம்'31 என்று எழுதியிருக்கிறார்.

வைதிகத்தால் விளைந்த கற்பனைகளை, கடவுளர், சமயம், சாதி, புராணம், இதிகாசம், சாக்குருவி வேதாந்தம், நீதிப்பிழை, நியமப்பிழை, மூடப்பழக்கம் என்றெல்லாம் பாகுபாடு செய்துள்ளனர்.32

காணாத கடவுளின் பெயரால் சமுதாயத்தில் விளைந்துள்ள தொல்லைகளை ஒரு பாடலில் உருவகித்துக் கவிஞர் கூறியுள்ளார். அக்கருத்தைக் கவனிக்கலாம்.

"காணாத கடவுள் ஒரு கருங்குரங்கு. அக்குரங்கின் வாலில் கட்டி, வளையம் ஒன்று தொங்குகிறது. அவ்வளையத்தில் மதம் என்னும் கழுதை ஊஞ்சலாடுகிறது. அக்கழுதை வாலின் இடுக்கிலே வெறிகொண்ட சாதி என்னும் பையன் வௌவால் போலத் தொங்குகிறான். அப்போக்கிரி உலகமே கலங்கும் வண்ணம் வாணங் கொளுத்துகிறான். வயிறு வளர்க்கும் ஆஸ்திகர்கள் இவ்வாறு கருதுகிறார்கள். ஆகவே இவ்வுலகம் பொசுங்கும் முன், கடவுள் வாலை அடியோடறுத்தால் அவருக்கும் சுமை குறையும்; தீராத சாதி சமயத் தீயும் விழுந்தொழியும்"33 என்பது என் கருத்தாகும் என்கிறார்.

கடவுள் பெயர், சமுதாயத்தில், ஏழைகளுக்கு நன்மை செய்வதில்லை. மாறாக ஏழைகளைத் துன்புறுத்தும் செல்வந்தர்க்குத் துணை போகிறது. இதனை நன்கு உணர்ந்த பாரதிதாசன் கடவுள் பெயரால் சமுதாயத்தில் நிலவும் கொடுமையை ஒரு பாடலில் விளக்கியுள்ளார்.

"கடவுள் கடவுள் என்றெதற்கும்
கதறுகின்ற மனிதர்காள்!
கடவுள் என்ற நாமதேயம்
கழறிடாத நாளிலும்
உடைமையாவும் பொதுமையாக
உலகநன்று வாழ்ந்ததாம்;
'கடையர்' 'செல்வர்' என்ற தொல்லை
கடவுள் பேர் இழைத்ததே!"31

உடைமை யாவும் பொதுமையமாக மக்கள் நலமாக வாழ்ந்து கொண்டிருந்த காலத்தில், கடவுள் நாமம் தோன்றியது. தனவந்தர்கள் அதனைத் தனக்குச் சாதகமாக ஆக்கிக்கொண்டார்கள். உழைப்பவனைச் சுரண்டுவதற்கு அப்பெயரை, செல்வம் உடையவர்கள் பயன்படுத்தினார்கள்.

இதனை ஒரு உதாரணம் வாயிலாக, பாரதிதாசன் சுட்டிச் சொல்லுகிறார்.

“கழுதை கொண்டு உழைப்பவர் உடை வெளுக்கும் தோழர். ஆனால் உடைமை முற்றும், படையை ஏவி அடைந்தவர் மன்னன். இவ்விரு வர் நிலைக்கும் கடவுளேதான் காரணம் என்றே வைத்துக்கொள்வோம். அக்கடவுளாணை, அரசனை முன்னேறத்தான் உதவுகிறது. ஆனால் உடைவெளுக்கும் தோழர் முன்னேறக் கடவுள் உதவவில்லை; அவன் வைத்திருக்கும் கழுதை தான் உதவுகிறது”.35 இவ்வாறு கடவுள் கற்பனை உழைக்கும் மக்களுக்குப் பயன்படவில்லை என்று பாரதிதாசன் கருதுகிறார்.

இவ்வாறு உழைக்கும் தெய்வங்களுக்கு உதவாத கடவுளை, உழைப்பாளிகள் போற்ற வேண்டுமா? தேவையா? இவ்வினாக்களை எழுப்பி அவரே விடையும் கூறிவிடுகிறார்.

“நடவு செய்த தோழர் கூலி
நாலணாவை ஏற்பதும்
உடலுழைப்பி லாத செல்வர்
உலகை ஆண் டுலாவலும்
கடவுளாணை என்றுரைத்த
கயவர் கூட்டமீதிலே
கடவுள் என்ற கட்டறுத்துத்
தொழிலுளாரை ஏவுவோம்!”36

பாடுபடுபவர் பலன்பெற வழியில்லை. ஆனால் முதலை வைத்துக் கொண்டு பிறர் உழைப்பில் தன் உயர்வைப் பேணிக்கொள்ளும் செல்வர்கள் உலகை ஆண்டு வருகிறார்கள். இந்த ஏழை, பணக்காரன் என்ற பாகுபாட்டிற்குக் கடவுள் ஆணையே காரணம் என்பவர் கயவர். அவரைச் சாடுவோம். அவர் உரிமையைப்பெற ஏவுவோம் எனச் சிங்கநாதம் செய்கிறார். இங்கு கடவுள் கற்பனையை அழிக்க, தொழிலாளரை ஏவவேண்டியது கவிஞனின் பணி எனக்கருதுவதைக் காணலாம்.

நெற்றி வேர்வை நிலத்தில்விழப் பாடுபட்டு, தொழிலாளி அரைவயிற்றுக் கஞ்சிக்குச் சம்பாதிக்கிறான். அப்பணத்தில் குடும்பத்தையே காப்பாற்ற முடிவதில்லை. அவர்களிடம் கடவுள் பெயர் சொல்லி, காசினைக் கறப்பவர் கயவர். நாளெல்லாம் பாடுபடுபவன் நாலுகாசு சம்பாதிப்பதும், முதலீடு செய்தவன் கொள்ளை லாபம் பெறுவதும், ‘எல்லாம் ஈசன் செயல்’ என்றால் ஏற்கக் கூடாது என்கிறார். வருங்காலச் சமுதாயம் விழிப்புடனிருக்க, பிறந்த குழந்தைக்குத் தாலாட்டுகையில் இக்கருத்தைப் புகட்டுவதைக் கேட்கலாம்.

“எல்லாம் அவன் செயலே” என்று பிறர்பொருளை
வெல்லம் போல் அள்ளி விழுங்கும் மனிதருக்கும்
காப்பார் கடவுள் உமைக் கட்டையில்நீர் போகு
மட்டும்
வேப்பீர், உழைப்பீர் என உழைக்கும் வீணருக்கும்
மானிடரின் தோளின் மகத்துவத்தைக் காட்டவந்த
தேனின் பெருக்கே என் செந்தமிழே
கண்ணுறங்கு!”37

ஆண் குழந்தைக்கு இவ்வாறு அறிவுறுத்திய பாரதிதாசன் பெண் குழந்தைக்குப் பாட்டும் தாலாட்டில்,

“தெய் விகத்தை நம்பும்
திருந்தாத பெண் குலத்தை
உய்விக்க வந்த உவப்பே!
பகுத்தறிவே!”
“எல்லாம் கடவுள் செயல்என்று
துடை நடுங்கும்
பொல்லாங்கு தீர்த்துப் புதுமைசெய
வந்தவளே!”38

என்கிறார். இப்பாடல்கள், ‘கடவுள் நம்பிக்கை, சுய நம்பிக்கைக்கு தளையிடுகிறது; சுய கௌரவத்தை அழிக்கிறது. “நான் மனிதன். இயற்கையை வெல்லுவேன்” என்ற உறுதியைத் தளர்த்துகிறது’ என்னும் கருத்துக்களை வெளிப்படுத்துகின்றன.

மனதிற்கு மகிழ்ச்சி கடவுள் பெயரால் கிட்டுவதில்லை என்பது அவர் கருத்து

முற்றும் இசைத் தொழிலாளி-வாய்
மூடி அருள் செய்யும் கண்ணன்
நற்சுவை தந்தவன் யாவன்-நீ
நன்றி செலுத்துதல் யாருக்கு? 39

இப்பாடலில் ‘கலைகள் மனிதன் படைப்பு; மகிழ்ச்சி தரும் இசையை இசைத் தொழிலாளி படைக்கிறான்; கண்ணன் போன்ற தெய்வங்கள் அல்ல; என்கிறார்.

கடவுள் பெயரால் சண்டையிடுவதை, பாரதிதாசன் ஏற்கவில்லை.

"தெய்வம் ஆயிரம்; குலம் ஒன்பதினுயிரம்; தெய்வ உருவம் பலப்பல; அவர்க்குப் பெயர் ஒன்பதினுயிரம்; தெய்வம் முக்காலும் நீராடும்; முப்பழமும் கேட்கும்: வைப்பாட்டி கேட்கும்; பன்றியுண்ணும்; மீனுண்ணும்; பிள்ளைக்கறி கேட்கும்; என்றெல்லாம் சொல்பவர் ஒழுக்கம் இல்லாதவர். அவர் குழப்பம் விளைப்பவர்; குள்ளக் கருத்தினர்; நாட்டின் ஒற்றுமை சிதைப்பவர்"40 என்று கடவுளைப் பற்றிய சமயவாதிகளின் கருத்துக்களையும், சமயவாதிகளைப் பற்றியும் கூறியுள்ளார் பாரதிதாசன்.

"சேசு முகம்மது என்றும் - மற்றும்
சிவ னென்றும் அரியென்றும் சித்தார்த்த னென்றும்
பேசி வளர்க்கின்ற போரில் - உன்
பெயரையுங் கூட்டுவார் நீ ஒப்ப வேண்டாம்!
காசைப் பிடுங்கிடு தற்கே - பலர்
கடவு ளென்பார் இரு காதையும் மூடு!
கூசி நடுங்கிய தம்பி! - கெட்ட
கோயிலென் ருல் ஒரு காதத்திலோடு" 41

இவ்வாறு மதப் பூசல்களைச் சாடுகின்ருர். அதற்கெல்லாம் காரணமான கடவுட் கொள்கையை எதிர்க்க வேண்டுமென்கிருர் பாரதிதாசன்.

மதத்தைப் பற்றிய வேருெரு பாகுபாட்டையும் பாரதிதாசன் கற்பிக்கிருர்.

"முன்னேற்ற மதஞ் சொன்ருர்
இதயம் பூஞ்சோலை!
மொழிகின்ற இம்மதமோ
அச்சோலை தன்னை
தின்ன வந்த காட்டுத் தீ!" 42

இவ்வாறு மதத்தை 'முன்னேற்ற மதம்' 'பிற்போக்கு மதம்' என்று பிரித்துக்காட்டுகிருர். முன்னேற்ற மதம் நிறுவியவர்கள், மக்கள் நலம் பேணுபவர். ஆனுல் மதவாதிகளோ மக்களை அழிக்கிறவர் என்று எடுத்துரைக்கிருர். இதனுல், பாரதிதாசன் முன்பு மதமே பணக்காரர் கருவி என்று சொன்னதை மறந்து முன்னேற்ற மதத்தை வரவேற்கிருர்.

சமயவாதிகள் கூறும் மதங்கள் வற்புறுத்தும் கருத்துக்கள் யாவை? அம்மதங்கள்,

"தேகம் அழிந்துவிடும்; சுற்றத்தார் செத்திடுவார்
போகங்கள் வேண்டாம்; பொருள் வேண்டாம்;
மற்றுமிந்தப்
பா ருலகம் பொய்யே! பரமபதம் போ என்னும்
சாக்குருவி வேதாந்தம்" 43

பேசுகின்றன என்கிருர் பாரதிதாசன். இச்சமயத்தார் இவ்வுலக இன்பத்தை விட்டு விட்டு அவ்வுலகத்தைப் பற்றிப் பேசுவதைப் பல இடங்களில் சுட்டிக்காட்டியிருக்கிருர்.

'மலையிலிருந்து சோபனக் கட்டிலில்' 44 'மக்கள் நிலை' 45 போன்ற பாடல்களில், மதத்தின் பிடியில் சிக்கிய மனிதன், இல்லற இன்பத்தைக் கண்டு அஞ்சுவதாகச் சித்திரிக்கப்பட்டுள்ளன.

சிட்டும், அணிலும் தம் மனம் போன போக்கில் காதல் வாழ்க்கை நடத்துகின்றன.46 ஆனுல் மனிதனே, மதம் குழைத்துத் தந்த 'நிலையாமை' என்னும் பயத்தில், உள்ள இன்பத்தையும் இழக்கின்ருன்,47 என மனம் நொந்து உரைக்கிருர்.

இது, பாரதியின் கருத்தின் எதிரொலியாக விளங்குகின்றது. உலக நித்தியக் கருத்தைப் பாரதி பல இடங்களில் கூறியுள்ளார். 'நித்தியமாம் இவ்வுலகில்—கடல் நீரில் சிறுதுளி போலுமிப்பூமி' எனக்கூறியுள்ளார். இவ்வுலக நித்தியக் கருத்தையே பாரதிதாசன் வற்புறுத்துகிருர் எனலாம்.

'பேரின்பம்' கருதி 'சீரின்பம்' இழக்காதீர் என்கிருரே கவிஞர், அதன் விளக்கம் என்ன? சீரின்பம் என்பது, சமயத்தார் கூறும் சிற்றின்பம் என்று அலட்சியப்படுத்தலாகாது என்பதை வற்புறுத்துவதுபோல அதனைச் சீரின்பம் என்கிருர்.

பேரின்பம், சிற்றின்பம் என்ற பிரிவில், தெய்வீகப் பேரின்பம் நிலையானது என்றும், உலக இன்பம் மாயை என்றும் கூறும் அத்துவிதக் கருத்தை அடக்கலாம். அதுபோல இரண்டும் உண்மையே; ஆனுல் பேரின்பமே உயர்ந்தது எனக்கூறும் விசிஷ்டாத்துவக் கருத்தையும் கொள்ளலாம், இனி, இரண்டும் உயர்ந்தவையாயினும் பதியின் அருளை வேண்டாது, அதனுல் கிடைக்கும் சிற்றின்பத்தை விரும்புவது. கனியிருப்பக் காய் கவர்ந்ததாகும் என்று கூறும் சைவ சித்தாந்தத்தையும் அடக்கலாம். இவை

யனைத்தையும் மறுத்து, உலக இன்பம் விரும்பத் தக்கது; உண்மையானது என்று கூறுகிறார். அதோடு பேரின்பம் என்பது கற்பனையானது என்று பாரதிதாசன் வலுவாகக் கூறுகிறார்.

பாரதிதாசன் கடவுள் பற்றிய இன்னொரு கருத்தை 'ஏற்றப் பாட்டில்' தொகுத்து வழங்கியுள்ளார். தமிழர் சாதி, சமயச் சண்டைகளால் மண்டையை உடைத்துக் கொள்வதற்கு வருந்தி அவர் கூறுவதாவது:—

''ஒன்றே அல்லால் குலமில்லை
ஒருவன் அல்லால் தெய்வமில்லை
என்றதோர் தமிழரின் சொல்லை
மறந்ததால் அல்லவா வந்ததித் தொல்லை''48

என்று மனம் நொந்துரைக்கிறார். திருமூலரின் திருமந்திர வரிகளை இவை நினைவூட்டுகின்றன. அவ்வடிப்படையில் தமிழர் கருத்து 'ஒரே தெய்வம்' என்று கூறுகிறார். பாரதிதாசன் கருத்தும் அதுவானால் 'தெய்வமில்லை' என்ற கருத்துக்கு அவரே முரண்படுகிறார்.

''ஓர் கடவுள் உண்டு. அதற்குப் பேரில்லை; பெண்டில்லை; சேயில்லை; தேரில்லை; ஆனால் அது மக்கள் அத்தனைக்கும் வித்தாகும். அதற்கு உருவில்லை; குள்ளமில்லை; கோயில்களுமில்லை; சிவன், அரி, ஆறுமுகன், பிள்ளையார், அறுசமயம் சொல்லும் அவை கடவுளில்லை. பிறமதத்திலும் இல்லை. ஆகவே மதமெனும் பேய் பிடிக்க வேண்டாம்'' என்கிறார்.49

'கடவுளை' மறுத்துப் பேசிய கவிஞர், 'கடவுள் செயலை' மறுத்த கவிஞர், 'ஒருவனல்லால் தெய்வமில்லை' என்று, தமிழர் என்ற ஓரினத்தை ஒரு தெய்வ வணக்கத்தால் ஒன்றுபடுத்தக் கருதி, தம் கொள்கையிலிருந்து வழுவிச் செல்கிறார்.

''உண்மை உடையார்க்கு **மதமே வேண்டாம்**''50 என்று ஓரிடத்தில் பாரதிதாசன் கூறியுள்ளார். அதேசயத்தில்,

தீயும் நீரும் நிலமும் வெளியும் காற்றும்
கலகக் கோயில் உருவமும் கடவுளல்ல
உணர்வு தான்கடவு ளென்று நாளும்
வாழ்த்து வாய் மனமே! வாழ்த்துவாய்''51

என நெஞ்சிற்கு அறிவுபதேசம் செய்து வைக்கிறார். 'உணர்வுதான் கடவுள்' என்று இங்கே வெளிப்படுத்துகிறார் உணர்வு, அறிவு, இரண்டும் ஒன்றே என்பதைப் பாரதிதாசன் 'குறிஞ்சித் திட்டில், காணலாம்.

'**அறிவொன்றே தெய்வம்** என்றே
அறிந்திடும் குறிஞ்சித் திட்டில்'52

எனக் கூறுகிறார். பண்டைத் தமிழகத்தின் பண்பாடுகளைப் பேணிவரும் தீவாக, குறிஞ்சித் திட்டைக் குறிப்பதால், தமிழர் அறிவைத் தெய்வமாகப் போற்றுபவர் என்னும் கருத்தை விளக்கியிருக்கிறார். தாயுமானவரின் பிரதிபலிப்பாக இது தோன்றுகிறது.

உண்மையில் இது, பாரதிதாசனுடைய கற்பனையே! தமிழக வரலாற்றில் ஏக தெய்வ வணக்கம் இருந்ததில்லை. தமிழர் பல தெய்வங்களைப் போற்றி, பின் சில தெய்வங்களைப் போற்றி, பின் ஒவ்வொரு தெய்வத்தைப் போற்றும் போரிடும் மதங்களைச் சார்ந்து போரிட்டார்கள். கருத்துப் போராட்டங்களாக அவை வெடித்தன. ஒரே கடவுள் கொள்கையுடையோரை எதிர்த்துள்ளனர்.

பாரதிதாசன் கடவுள் இல்லை என்றும் சொல்லுகிறார். அறிவையும் உணர்வையும் கடவுளாகவும் சொல்லுகிறார். இங்கு உணர்வே கடவுளென்றும், அறிவே தெய்வமென்றும் தெய்வக் கொள்கையோடு உடன்பட்டு, 'ஒரே கடவுள் உண்டு, பேரில்லை, நாமமில்லை' என்ற ஏக தெய்வக்கொள்கைக்கு இறங்கி விடுகிறார். இதற்குக் காரணம் அவருடைய நாத்திகம், விஞ்ஞான அறிவினை அடிப்படையாக கொண்டிராமையேயாகும்.

''ஒன்றை ஆக்குதல் அரிது; அழித்தல் எளிது'' என்பர். 'இது எல்லா விஷயங்களிலும் சரியில்லை. கடவுள் பெயரால் வெகு எளிதாய்ப் புளுகி வைத்தார்கள். அவைகளை அழிப்பது, மிக அரிதாக முடிகிறது''53 என்கிறார். இவ்வாசகம் சாதி சமய பேதங்களிலிருந்து மக்கள் விடுதலை பெற வேண்டுமே என்னும் ஆழ்ந்த நோக்கத்தைக் காட்டுகிறது.

தன்னம்பிக்கையை இழக்கச் செய்து, தன்னொத்த மனிதனிடம் நம்பிக்கை கொள்ளவிடாமல் செய்து, மனிதகுலத்தைப் பாழ்படுத்துவது 'கடவுள் நம்பிக்கை' என்றும் பாரதிதாசன் கருதுகிறார். ஆகவே அதனை விட்டுவிடச் சொல்லுகிறார்.

> "காணு மானிடரை கனம் செயல் முறையா
> கடவுள் மயக்கிக் கவிழ்ப்பது முறையா?
> மாணுறு தன்னம்பிக்கை வளர்ப்பது நலமா?
> வயப்படும் பக்தியினால் பயப்படல் நலமா?
> நாணு மூட வழக்கம் நாடுதல் பெரிதா?
> நல்லறிவென்னும் வழிச்செல்லுதல் பெரிதா?"54

என்று கேட்கிறார் பாரதிதாசன். ஆனால் இக்கொள்கையில் உறுதியாக நிற்கவில்லை. அறிவுத் தெய்வம், உணர்வுத் தெய்வம், ஒரே தெய்வம் என்ற கருத்துக்களோடு ஏககாலத்தில் உடன்படுகிறார். "ஒருவனல்லால் தெய்வமில்லை" என்றும் "முன்னேற்ற மதம்" என்றும் பேசுகிறார்.

இவ்வாறாக பாரதிதாசன், இயற்கையின் கூறுகளில் வெளிப்படும் ஆற்றலைச்'சக்தி'என்று கூறி, அதனைச் சர்வ வல்லமையுடையதாகக் கூறினார். இது விஞ்ஞான ஆற்றலாகவே தோன்றுகிறது. பின்னர் இயற்கையை உருவமாக வழிபட்டு மனிதன் ஆற்றலை அழித்துக் கொள்வதை எதிர்த்தார். கடவுளே இல்லை என்று கூறுகிறார். அதாவது"சாட்டையில்லாப்பம்பரம் போல்" "பிரபஞ்சத்தை இயக்கும் சக்தி ஒன்று இல்லை"; 'அவனில்லாமல் அணுவும் அசையாது' என்று கடவுள் இல்லை என்று முன்பு கூறிய சக்தியை மறுக்கும் கூற்றையும் வெளியிட்டிருக்கிறார். பின்னர் கோயிலையும் வழிபடு தெய்வங்களையும் வணங்குவதை எதிர்க்கிறார். அறிவே தெய்வம்என்கிறார். அதற்குப் பின் "ஒருவனே தெய்வமென்றும், அதுவே மக்களனைத்திற்கும் வித்தாகும்' என்றும் முன்னேற்ற மதம் கூறுகிறார். பேரும், பெண்டும் இல்லாமற் போய்விட்டால், தெய்வத்தை ஒப்புக் கொள்ள அவர் தயாராகிவிடுகிறார். முதலில் கடவுளை மறந்தவர், மறுத்தவர், பின்னர் உருவமற்ற, பெயரற்ற, அனைத்துக்கும் வித்தான கடவுளை ஒப்புக் கொள்ளுகிறார்.

ஆனால் அவருடைய எழுத்துக்களை முழுமையாக எடுத்துக்கொண்டால், மனித சக்தியையும், இன்ப நாட்டத்தையும், செயலூக்கத்தையும் கடவுள் கருத்து ஒடுக்குவதாகவே கருதி, கடவுட் கருத்தையே அவர் மறுப்பதுதான் வலுவாகக் காணப்படுகிறது. ஆத்திகத் தாக்குதலுக்கு ஈடு கொடுக்க, அவரிடம் விஞ்ஞான ரீதியான தருக்கவாதத்தின் அடிப்படையாகக் கிளைத்தெழுந்த நாத்திகம் இல்லை. சீர்திருத்த அடிப்படையிலேயே அவருடைய நாத்திகம்எழுந்தது. எனவே மதத்தை நிறுவியவர், முன்னேற்றத்தை விரும்பியவர்கள் என்றும், பிற்காலத்தில்தான் மதம் செல்வர்களுக்குத் துணை போயிற்று என்றும் கருதி,ஊர்பேர் பெண்டில்லாத கடவுளை, மக்கள் அனைத்திற்கும் வித்தெனக்கூறிவிடுகிறார். இம்முரண்பாட்டிற்குக் காரணம், பிரபஞ்ச நிகழ்ச்சிகள் அனைத்தையும் (பௌதிக, சமூக, பொருளாதார, அரசியல் வரலாற்று நிகழ்ச்சிகள் ஆகியவற்றை) விஞ்ஞான ரீதியாக தருக்கவியல் முறையில் கண்டு, மதத்தோற்றத்தைக் காண முயலாமல், மனிதாபிமானம், சீர்திருத்தம் இவற்றின் அடிப்படையிலேயே கண்டதேயாகும். முதலாளித்துவ நாத்திகவாதிகள், இந்திய பூதவாதிகள் ஆகியோரின் கருத்துக்களால் அவர் பாதிக்கப்பட்டார். விஞ்ஞான ரீதியான மார்க்சீய சிந்தனையின் அடிப்படையில் அவருடைய கடவுள் மறுப்பு உருவாகவில்லை. எனவேதான் சில இயல்புகளுள்ள கடவுளை ஒப்புக்கொண்டு, அதுவே தமிழர் சமயமென்றும் கூறுகிறார். அப்படிக் கூறுகையில் பல தெய்வ வணக்கங்களைத் தொன்று தொட்டுக் கொண்டிருந்த தமிழர் பண்பாட்டு வரலாற்றையே அவர் மறந்து விடுகிறார். ஆயினும் வலுவாக அவர் கூறிய கடவுள் மறுப்புக்கருத்துக்களும், மத எதிர்ப்புக் கருத்துக்களும் மனிதாபிமானத்தையும், சீர்திருத்த ஆர்வத்தையும் தூண்டுகின்றன.

மேற்கோள் ஆதாரங்கள்

1.	பாரதிதாசன் கவிதைகள் முதல் தொகுதி	
2.	பா. தா. முதல் தொகுதி: பக்கம்	64
3.	,, ,, ,,	64
4.	,, ,, ,,	64
5.	,, ,, ,,	64
6.	,, ,, ,,	64
7.	தேனருவி — ,,	94
8.	பா. தா. முதல் தொகுதி: முன்னுரை	
9.	,, ,, பக்கம்	6
10.	,, ,, ,,	6
11.	,, ,, ,,	6
12.	,, ,, ,,	6
13.	,, ,, ,,	183
14.	,, கதைகள் ;,	83
15.	,, முதல் தொகுதி ,,	183
16.	,, கதைகள் ,,	28
17.	,, ,, ,,	28
18.	,, ,, ,,	29
19.	,, ,, ,,	29
20.	,, ,, ,,	30
21.	குறிஞ்சித்திட்டு ,,	122
22.	பா. தா. கதைகள் ,,	29, 30
23.	,, ,, ,,	30
24.	,, ,, ,,	30
25.	,, ,, ,,	30
26.	,, ,, ,,	31
27,	,, ,, ,,	32
28.	,, ,, ,,	32, 33
29,	,, ,, ,,	33
30.	,, ,, ,,	33
31.	,, ,, ,,	22
32.	பா. தா. முதல் தொகுதி ,,	7
33.	,, இரண்டாம்தொகுதி ,,	72
34.	,, முதல் தொகுதி ,,	133 (1)
35.	,, ,, ,,	133 (2)
36.	,, ,, ,,	134
37.	,, ,, ,,	126
38.	,, ,, ,,	128
39.	இசையமுது தொகுதி II ,,	41-4
40.	தேனருவி ,,	25,26
41.	பா. தா. முதல் தொகுதி ,,	139
42.	காதல் நினைவுகள் ,,	42
43.	பா. தா. முதல் தொகுதி ,,	7
44.	,, தொகுதி II ,,	133
45.	,, ,, I ,,	63
46.	,, கவிதைகள் தொகுதி I ,,	61
47.	,, ,, I ,,	63
48.	,, தேனருவி ,,	25, 26
49.	ஏற்றப்பாட்டு ,,	53,67
50.	,, ,,	,,
51.	தேனருவி ,,	115
52.	குறிஞ்சித்திரட்டு ,,	122
53.	பா. தா. கதைகள் ,,	113
54.	,, கவிதைகள் தொகுதி I ,,	143

———————

கம்பன்

கம்பன் கவிக்கு உரியவன். கவியரசி கவிதா தெய்வம் ஒரு பிள்ளைக்காகத் தவம் கிடந்தாள். கடைசியாக அவள் பெற்றெடுத்த அழகான குழந்தைதான் கம்பன். அவன் பாடிய பாடல்களில் ஒரு அற்புத சக்தி இருந்து பேசிக்கொண்டேயிருக்கும். நல்ல வாலிபன் ஒருவன் இருக்கிறான். அவனது பொருத்திலோ, மணிக்கட்டிலோ, குதிகாலிலோ விரலை வைத்துப் பார்த்தால், எப்படி அவனது சுறுசுறுப்பான வாலிப நாடி பேசுகின்றதோ, அதேபோல் கம்பனது கவிகளில் அவன் இதயத்தின் துடிப்பு இருக்கும்.

அந்தக் காலத்தில் பேப்பரும் பேனாவும் ஏது? எல்லாம் ஓலை தர்பார்தானே? ஒரு ராஜ்யத்துக்குத் தூது அனுப்ப வேண்டுமானாலும் ஒரு பனையோலைதான். மனுப் போட வேண்டுமாலும் அதே பனையோலைதான். சரஸ்வதி பனையோலைகளில்தான் சலசலத்துக் கொண்டிருந்தாள். கம்பன் பாடல்களும் அதிலேதான் அடங்கியிருந்தன.

டி. கே. சி.

ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயரின் ஆய்வுமுறை

வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி

ஏ. வி. சுப்பிரமணி ஐயரவர்கள் கடந்த ஐம்பது ஆண்டுகளாக ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகளும் நூல்களும் எழுதி வந்துள்ளார்கள். தற்கால இலக்கியமும், பண்டைக்கால இலக்கியமும் அவரது ஆய்வுப் பொருள்களாக இருக்கின்றன. ''தமிழ் - ஆராய்ச்சியின் வளர்ச்சி'' ''கல்வியில் பெரியவர் கம்பர்'' இவையிரண்டும் பண்டைக்கால இலக்கிய ஆராய்ச்சிகளாகும். 'தற்கால இலக்கியம்' என்ற நூல் நவீன இலக்கியம் பற்றிய ஆராய்ச்சியாகும். இவை தவிர ஐயரவர்கள் தமிழிலும், ஆங்கிலத்திலும் நூற்றுக்கணக்கான கட்டுரைகள் எழுதியுள்ளார். அவற்றில் பல நிலைத்து நிற்கும், ஆதாரமற்ற கற்பனைக் கதைகளை இடித்து வீழ்த்துகின்றன. சமயக் காழ்ப்பால் புனையப்பட்ட பல பொய்க் கதைகளை, ஏ. வி. எஸ். அவர்கள் ஆதாரங்களின் அடிப்படையில், தொடர்ச்சியான தருக்க சிந்தனை மூலம் தகர்த்து எறிகிறார். இவ்வாறு அவர் தமது ஆய்வுப் பணியில் ஈடுபடுகிற பொழுது அவருக்கென ஓர் ஆய்வுமுறையை உருவாக்கிக் கொண்டுள்ளார். இதற்குமுன் வையாபுரிப் பிள்ளை; ராகவ ஐயங்கார், கா. சு. பிள்ளை போன்ற ஆய்வாளர்களின் ஆய்வு முறைகளை ஆராய்ந்தோம். இக்கட்டுரையில் வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி ஏ. வி. எஸ். ஐயரின் ஆய்வுமுறையை நமக்கு வரையறுத்துக் காட்டியுள்ளார்.

-- நா. வா.

0·0 ஐம்பது ஆண்டுகளுக்கு மேலாகப் பத்திரிகைத் துறையிலும், தமிழ் இலக்கிய ஆராய்ச்சித் துறையிலும் ஈடுபட்டுப் பணிபுரிந்துள்ள ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயர் அவர்களின் இலக்கியப் பணியை முற்றிலுமாக ஆராய்ந்து அவற்றின் நிறை குறைகள் குறித்து ஒரு கட்டுரையில் விமர்சித்து விடுவதென்பது இயலாத காரியமே. இக்கட்டுரையின் நோக்கமும் அதுவல்ல.

0·1 இக்கட்டுரையில் ஏ. வி. எஸ். அவர்கள், தமது இலக்கிய ஆராய்ச்சிப் பணிக்கு ஆதாரமாகக் கொண்டுள்ள முறையியலைமட்டும் ஆராய்வதே நமது நோக்கம். அவ்வாறு செய்யும்பொழுது இக்கட்டுரையின் எல்லைகளுள் அவர் கண்டுள்ள சில முடிவுகள் குறித்தும் விமரிசிக்க எண்ணுகிறேன்.

0·2 இக்கட்டுரையின் வடிவமைப்பைப் பற்றி முதலில் சொல்வது அவசியமென்று எண்ணுகிறேன். முதல்பகுதி ஏ. வி. எஸ். அவர்கள் எழுதியுள்ள நூல்களின் பொதுவான தன்மை குறித்த விவரங்களைக் கொடுக்கும் வகையில் அமையும். இரண்டாவது பகுதியில் இலக்கிய ஆராய்ச்சி என்ற வகையில் அவர் தமது சமகாலத்து ஆராய்ச்சியாளர்களிடமிருந்து எவ்வாறு வேறுபட்டவராக உள்ளார் என்பதைக் காட்டும். இப்படி கூறும்பொழுது ஏ. வி. எஸ். அவர்களைப் பிற ஆராய்ச்சியாளர்களோடு ஒப்பிட்டுத்தர விமரிசனம் செய்ய நான் முயல்வதாகப் பொருள் ஆகாது. ஏ. வி. எஸ். அவர்களின் ஆய்வுமுறை என்ன என்று விளக்கும் வகையிலேயே அது அமையும். மூன்றாவது பகுதியாக ஏ. வி. எஸ். அவர்களின் வாழ்க்கைக் கண்ணோட்டத்திற்கும் அவர்களுடைய ஆய்வு முறைக்கும் உள்ள தொடர்பை ஆராய எண்ணுகிறேன்.

1·0 ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயர் அவர்கள் எழுதியுள்ள கட்டுரைகளும், புத்தக விமரிசனங்களும் எண்ணிறந்தவை. அவைகளில் நூல் வடிவில் வெளிவந்துள்ளவை கால வரிசைக் கிரமப்படி வருமாறு:— 1) தற்காலத் தமிழ் இலக்கியம் — 1933. (2) கல்வியில் பெரியவர் கம்பர் — 1951. (3) The poetry and the Philosophy of Tamil Siddhars — 1953. (4) தமிழ் ஆராய்ச்சியின் வளர்ச்சி — 1959. (5) கவி பாரதியின் நினைவுகள் — 1969. (6) Tamil

Studies I Series — 1969. (7) Tamil Studies II Series — 1970. (8) பண்டைத் தமிழ்நாடு— 1970. இவை தவிரப் புத்தக வடிவில் வராத கட்டுரைகள் சிலவும் உள்ளன,

1·1 ஆய்வு முறை பற்றிய எனது ஆராய்ச்சிக்கு 1, 2, 3, 4 & 8 ஆகிய இலக்கமிட்ட நூல்களையே முக்கியமாக எடுத்துக் கொள்கிறேன். ஏனெனில் இந்நூல்களே முழுமையான நூல் வடிவில் ஒரே சமயத்தில் எழுதப்பட்டவையாகும். 5, 6, 7 இலக்கமிட்ட நூல்கள் அவ்வப்போது ஏ. வி. எஸ். அவர்கள் பத்திரிகைகளில் எழுதியுள்ள கட்டுரைகளின் தொகுப்பு நூல்களாகும். இந்நூல்களில் வெளிவந்துள்ள கட்டுரைகள் தரத்தினுல் பிற ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகளுக்குக் குறைந்தவையல்ல என்றுலும் அவை தமிழ் இலக்கிய, கலாசாரப் பொருள்களை வாசகர்களுக்கு அறிமுகம் செய்து வைக்கும் முறையில் அமைந்துள்ளவையாகும். ஆய்வு முறையை நிர்ணயிக்கும் நமது நோக்கத்திற்கு நாம் முதலில் குறிப்பிட்ட ஐந்து நூல்களே போதுமானது.

1·2 ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயரின் ஆய்வு முறை பற்றி ஆராயப் புகுமுன் மேற்குறிப்பிட்ட நூல்களின் பொருளடக்கம் பற்றிச் சுருக்கமாகக் கூறுவது அவசியம். பிற ஆராய்ச்சியாளரிடம் இருந்து முற்றிலும் வேறுபாடான ஆய்வு முறையை இவர் கையாளுவதால் இது தேவையாகிறது. இதைப் பின்னுல் சற்று விரிவாகவே பார்க்கலாம்.

1·2·1 1933ல் எழுதப்பட்ட 'தற்காலத் தமிழ் இலக்கியம்' என்ற நூல் நான்கு முக்கிய பாகங்களாகப் பகுக்கப்பட்டிருக்கிறது. முதல் பாகம், தமிழரின் கலைவளம் என்ற தலைப்பில் தற்காலத் தமிழ் இலக்கியத்தின் பாரம்பரியத்தைக் கோடியிட்டுக் காட்டுகிறது. தற்கால நாகரீகமும் தமிழரும் என்ற இரண்டாவது பாகம் பண்டைய பாரம்பரியத்திற்கும் தற்காலத் தமிழ் இலக்கியத்திற்கும் உள்ள தொடர்பைத் தற்கால சமூக நிலையை அடிப்படையாக வைத்து ஆராய்கிறது. மூன்றுவது பகுதி கவிதை என்ற தலைப்பில் சுந்தரம் பிள்ளை முதல் பாரதிதாசன் வரையுள்ள கவிஞர்களின் நூல்களையும், சில செய்யுட் புலவர்களின் நூல்களையும் விமரிசனம் செய்கிறது.

நான்காவது பகுதியாகிய தமிழ் இலக்கியம் வசனம் இரு பிரிவுகளாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. முதல் பிரிவில் வேதநாயகம் பிள்ளையின் பிரதாப முதலியார் சரித்திரம், பி. ஆர். ராஜமய்யரின் கமலாம்பாள் சரித்திரம், பாரதியின் வசன நூல்கள் ஆகியவைகளோடு வ. வே. சு. ஐயரிலிருந்து தொடங்கி சிறுகதைகள் சிலவும் ஆராயப்படுகின்றன. இரண்டாம் பிரிவில் தமிழ் ஆராய்ச்சி நூல்கள் சில ஆராயப்படுகின்றன.

1·2·2 இரண்டாவது நூலாகிய 'கல்வியில் பெரியவர் கம்பர்' என்ற நூல் கம்பர் என்ற தனிப்பெரும் கவிஞனின் கல்வியின் அகன்ற தன்மையை விளக்கும் வகையில் அமைந்துள்ளது. இந்நூலின் அமைப்பே ஆசிரியரின் ஆய்வு முறையைச் சுட்டிக்காட்டுவது போல் அமைந்துள்ளது. முகவுரையில் கம்பன் இயக்கம் என்று வழங்கப்படுவதன் பொருள், தன்மை ஆகியவை குறித்து விமரிசனம் செய்து, விமரிசனபூர்வமாகக் கம்பரை ஆராய வேண்டியதின் தேவையை பீடிகை என்னும் முதல் அத்தியாயத்தில் வலியுறுத்துகிருர். கல்வியில் பெரியவர் கம்பர் என்ற மொழிக்குரிய உண்மைப் பொருளைத் தேடும் முயற்சியில் கம்பர்பற்றிய புகழுரைகள் பலவற்றை ராம காதை தோன்றிய காலத்திலிருந்து வரிசையாகத் தொகுத்துக்கொடுத்து இவைகள் 'கல்வியில் பெரியவர் கம்பர்' என்ற மொழிக்குப் பொருந்துகின்றனவா என்று ஆராய்ந்து இல்லை என்ற முடிவுக்கு வருகிருர். கல்வி அல்லது Intellect என்ற சொல்லுக்குரிய தமது பொருளைக்கூறி ஆராய்கிருர். 'கம்பரும் நமது முன்னேரும்' என்ற பகுதியில் முதல் பிரிவில் கம்பரது சமகாலத்துப் புலவர்களின் புகழுரையையும், இரண்டாவது பிரிவில் தற்காலப் புலவர்களின் புகழுரையையும் தொகுத்-தாராய்ந்திருக்கிருர். இனி கம்பரின் கல்விப் பெருமையைக் காட்டும் வகையில் கல்வியும் கவிதையும், கற்பனையும் கவிதையும் ஆகிய

இரண்டு அத்தியாயங்களில் கம்பர் எவ்வாறு தனக்கு முந்திய தமிழ்ப்புலவர்களின் பாரம்பரியத்தை பெற்றுத் தனதாக்கிக் கொண்டார் என்பதைப் பற்றியும் ஆராய்கிருர். இனி இராம காதைக்குள்ளே உள் நுழைந்து கம்பர் கவிதை - வருணனை அம்சம், உணர்ச்சி பாவமும் நாடக பாவமும், நடையின் தன்மை, கம்பரின் கவிதையும் இயற்கை அழகுகள் வருணனையும் ஆகிய அத்தியாயங்களில் கம்பரின் கல்வி மேன்மையை நிறுவி நூலை முடிக்கிருர்.

1 · 3 The poetry and the Philosophy of the Tamil Siddhars என்ற நூல் சித்தர்களில் முக்கியமானவர்களாகிய திருமூலர், சிவவாக்கியர், பட்டினத்தார், பத்திரகிரியார் போன்ற சித்தர்களோடு பிற்காலச் சித்தர்களாகிய பாம்பாட்டிச் சித்தர், இடைக்காட்டுச் சித்தர், அகப்பைச் சித்தர், குதம்பைச் சித்தர், கடுவெளிச் சித்தர், அழுகுண்ணிச் சித்தர் ஆகியோரின் பாடல்களை ஆராய்ந்து அவற்றில் காணப்படும் தத்துவத்தையும் கவிதைத் தன்மைகளையும் வெளிக் கொணர்ந்து காட்டுகிறது.

1 · 4 'தமிழ் ஆராய்ச்சியின் வளர்ச்சி' என்ற ஏ. வி. எஸ். அவர்களின் நூல் இரண்டு பாகங்களாகப் பிரிக்கப்பட்டிருக்கிறது. இந்நூலின் பொதுவான நோக்கம் ஆசிரியர் கூற்றுப்படி 'இதுவரையும் நடைபெற்றிருக்கும் தமிழ் ஆராய்ச்சியின் வரலாற்றைச் சுருக்கமாகவும்— தெளிவாகவும் வரைவதேயாகும். பண்டைக் காலத்தில் நடைபெற்ற ஆராய்ச்சி முதல் பாகத்தின் பொருளாக அமைந்திருக்கிறது. இரண்டாம் பாகத்தில் இடைக்காலத்தில் நடைபெற்ற ஆராய்ச்சியின் தன்மையும் அதில் விளைந்த பயனுள்ள இலக்கியத்தின் விவரங்களும் இரண்டாம் பாகத்தில் கூறப்பட்டுள்ளன. முதல் பாகம் இரண்டு பிரிவுகளாக பிரிக்கப் பட்டிருக்கிறது. பண்டைத் தமிழ்ப் புலவரின் இலக்கிய நோக்கு, அவர் தம் இலக்கிய விமரிசனம் ஆகிய இரு பிரிவுகளே அவை. நூல்களின் பொருள்பாகுபாடு முத்தமிழ் என்ற பாகுபாடு, இலக்கியக் கருவியும் பொருளும் போன்றவற்றை ஆராய்ந்து பண்டைத் தமிழ்ப் புலவரின் இலக்கிய நோக்கை நிர்ணயிக்கிருர். அதே போன்று தொகை நூல்களின் பிறப்பு, புலவரைப் போற்றும் பண்பு பாயிரங்களும் பதிகங்களும், விமரிசன ரத்தின மாலை ஆகிய அத்தியாயங்களில் பண்டைத் தமிழரின் விமரிசனக் கண்ணேட்டத்தை ஆராய்கிருர். இரண்டாம் பாகத்தில் திருமுறைகள் மற்றும் நாலாயிர திவ்வியப் பிரபந்தம் ஆகியவற்றின் தொகுப்புமுறைகளைப்பற்றியும், அவற்றின் முடிவான அமைப்பைப்பற்றியும், அவற்றை அடிப்படையாக வைத்து எழுந்த இலக்கிய விமரிசனங்களைப் பற்றியும் ஆராய்கிருர். அத்தோடு உரைகளை, சமயத் தேவைகளில் விளைந்த உரைகள், இலக்கிய உரைகள் ஆகிய மூன்று பிரிவாகப் பிரித்துக் கொண்டு உரையாசிரியர்களின் விமரிசனப் பண்பை ஆசிரியர் நிர்ணயம் செய்து காட்டுகிருர். அத்தோடு நிகண்டுகளில் காணப்படும் விமரிசனப்பண்பையும் ஆராய்கிருர். இந்நூலின் தொடர்ச்சியாக தற்காலஇலக்கிய ஆராய்ச்சி என்ற தலைப்பில் இன்னெருநூல் எழுத எண்ணியதாக ஆசிரியர் கூறுகிருர். மொத்தத்தில் பண்டைக்காலம், இடைக்காலம் ஆகிய கால கட்டங்களில் இலக்கிய விமரிசனத்தின் வளர்ச்சியை இந்நூலில் ஆராய்ந்திருக்கிருர்.

1 · 5 இனி பண்டைத் தமிழ்நாடு என்ற நூல், ஆசிரியரின் பிற நூல்களினின்றும் தன்மையில் வேறுபட்ட நூல். பண்டைத் தமிழ் நாட்டின் தென்பகுதி கடல் கோள்களால் விழுங்கப்பட்டது என்ற கருத்தை ஆராய்வதே இச்சிறு நூலின் நோக்கம்.

2 · 0 மேலே குறிப்பிட்ட நூல்களில் கடைசியாகக் குறிப்பிட்ட நூலைத் தவிரப் பிற நூல்கள் எல்லாம் இலக்கிய விமரிசனத்தையே பொருளாகக் கொண்டிருப்பதைக் காணலாம். எனவே ஏ. வி. எஸ். அவர்களின் நோக்கம் இலக்கிய விமரிசனத்தையே பெரும்பாலும் அடிப்படையாய்க் கொண்டிருக்கிறது.

2 · 1 இந்நூல்களில் பயன்படுத்தப்படும் ஆய்வுமுறைதான் என்ன? ஏ. வி. எஸ். எழுதுகிருர்.[1]

"ஆங்கிலத்தில் Literary criticism என்ற சொற்றெடருக்குச் சரியாக நாம் இலக்கிய ஆராய்ச்சி என்பதை உபயோகிக்கலாம். இது

தனிப்பட்ட கலை. சாஸ்திரமுங் கூடத்தான். இலக்கியத்தின் அடிப்படையான தத்துவங்களை ஆராய்ந்து அது மனிதனுக்கு இன்பங் கொடுக்கும் மர்மத்தை அறிவது உண்மையானஇலக்கிய ஆராய்ச்சியாகும்...... மேல்நாடுகளில் வழங்கி வரும் நவீன ஆராய்ச்சி முறைகள் தமிழருக்குப் புதியன. ஆனால் இலக்கியங்களை ஆராய்ச்சி செய்வது தமிழ்ப் புலவருக்குப் புதிதன்று. காவியங்கள் எல்லாம் செய்யுள் நடையிலிருப்பதால் அவைகளுக்குப் பதவுரை, பொழிப்புரை செய்வதும், மேற்கோள்கள் சொல்வதும் அவைகளிலுள்ள அணி, அலங்காரங்கள், திணைப்பாகுபாடுகள் முதலியவற்றை விளக்குவதும், கதைப் போக்கைத் தழுவிய வேறு கதைகளையும் உபகதைகளையும் கூறுவதையும், பாட்டுக்கு அர்த்தம் சொல்வதையுமே முன் காலத்தில் ஆராய்ச்சியாகக் கருதப்பட்டன. இவ்வித ஆராய்ச்சியின் பயனாக, தமிழில் இப்போதுள்ள உரைகள் ஆக்கப்பட்டன. தற்காலத்தில் இலக்கிய ஆராய்ச்சிசெய்வது என்பது நூல்களுக்கு உரைகள் எழுதுவது அன்று. அதைவிட அதிகக் கஷ்டமாயும், நுட்பமாயும், விரிந்ததாயுமுள்ள ஒரு வேலையாகும். ஒரு காவிய சம்பந்தமாக, அதன் அமைப்பு, நடை, கவியின் உள்ளத்தில் எழுந்த சக்தியில் அது சிருஷ்டி பெற்ற நேர்மை, அதன் சிருஷ்டிக்கு அனுகூல-மாயிருந்த சூழ்நிலை, சந்தர்ப்பங்கள், கவியின் மனோபாவம், கவிதையின் அழகு, பாத்திரங்களின் குணதணங்கள், கதைப் போக்கின் தன்மை, மொத்தமாக ஒரு காவியம் ரசிகர்களின் மனத்தில் உண்டாக்கும் ஆனந்தம் இவைகளைப் பற்றி நுண்ணிய கலைருசியுடனும், கற்பனைத் திறனுடனும் வரைவதே தற்கால இலக்கிய ஆராய்ச்சி முறையின் முக்கிய அம்சம். ஒரு கவியை அவர் காலத்திலுள்ள கவிஞர்களுடனும் அவர் இனத்தைச் சேர்ந்த கவிஞர்களுடனும் மற்றக் கவிஞர்களுடனும் ஒப்பிட்டுத் தராதரங்களைச் சோதிப்பது அந்த முறையின் மற்றோர் அம்சம்...... இவ்வித ஆராய்ச்சிகளைத் தமிழ் இலக்கியங்கள் இன்னும் பெறவில்லை. தமிழிலுள்ள மிகப்பெரிய இலக்கியங்களான கம்பராமாயணம், குறள், சிலப்பதிகாரம், ஜீவகசிந்தாமணி போன்ற நூல்களுக்குச் சரியான முறையில் எழுதப்பெற்ற இலக்கிய ஆராய்ச்சிகளே தோன்றவில்லை...... இலக்கிய ஆராய்ச்சியும், இலக்கியசம்பந்தமான சரித்திர ஆராய்ச்சியும் ஒன்றல்ல. அடிப்படையான கலைத் தத்துவங்களை அளவுகோல்கள் போல் வைத்து நூல்களின், காவியங்களின், குணதணங்களையும் கவிதையையும் பார்ப்பது-தான் இலக்கிய ஆராய்ச்சி. **சிந்தாமணியின் கவிதை நயம் எத்தன்மையது, இதைவிடக் கம்பரின் கவிதை அதிக நயத்தைப் பெற்றிருக்கிறதா, அப்படியானால் எந்த அம்சங்களில் என்றெல்லாம் கவனிப்பது இலக்கிய ஆராய்ச்சி.** சிந்தாமணியும் கம்பராமாயணமும் எப்போது எழுதப்பட்டன என்று கவனிப்பது **இலக்கிய சம்பந்தமான சரித்திர ஆராய்ச்சி.''**

2·1·1 மேலே கண்டுள்ள மேற்கோளில் ஏ. வி. எஸ். அவர்கள் இரண்டு விதமான ஆராய்ச்சிகளை மட்டுமே குறிப்பிட்டிருக்கிறார். ஒன்று Literary criticism எனப்படும் இலக்கிய விமரிசனம். மற்றொன்று கால ஆராய்ச்சி. இவற்றில் ஏ. வி. எஸ். அவர்கள் முதலிற் குறிப்பிட்ட இலக்கிய விமரிசனத்தையே இலக்கிய ஆராய்ச்சி என்ற பெயரில் குறிப்பிட்டு அதையே தமது நூல்களின் அடிப்படை நோக்கமாகக் கொண்டிருக்கிறார் என்பதில் ஐயமில்லை.

2·1·2 ஆய்வுத்துறையில் இவ்விரண்டு பிரிவுகள் மட்டும்தான் உண்டா? காலஆராய்ச்சி என்பது சரித்திர ஆராய்ச்சியாகிவிடுமா? என்று கேட்டால் ஏ.வி.எஸ். அவர்கள் மேற்குறிப்பிட்ட கூற்றை எழுதும் பொழுதில் தமிழகத்தின் ஆய்வின் நிலை எவ்வாறு இருந்தது என்பதைக் கணக்கில் கொண்டே நாம் இதற்குப் பதிலளிக்க வேண்டும்.

2·1·3 இந்நிலை குறித்துக் கலாநிதி கைலாசபதி பின்வருமாறு எழுதுகிறார்[2] ''சமீப காலம் வரை தமிழறிஞரின் கவனம் ஒப்பிலக்-கியத்துறையில் செல்லவில்லை. நூல்களின் கால வாராய்ச்சியிலேயே அவரின் சிந்தனை சென்றது. சுந்தரம் பிள்ளை, சிவராச பிள்ளை, வையாபுரிப் பிள்ளை, இராகவையங்கார், சேஷையர், கிருஷ்ண சாமி ஐயங்கார், இராசமாணிக்கனார் முதலிய

தமிழிலக்கிய ஆராய்ச்சியாளர்கள் சான்றோர் செய்யுள்களின் காலவாராய்ச்சியிலேயே தமது திறமைகளைச் செலவிட்டனர். ஒரு வகையில் இப்போக்கு தவிர்க்க முடியாததாய் அமைந்தது என்று கூறலாம். ....பதிப்பாசிரியர்களுக்குப் பின் வந்தவர்கள் காலவாராய்ச்சியில் அமிழ்ந்து போயினர்".

2 · 1 · 4 கைலாசபதி அவர்கள் குறிப்பிடும் அறிஞர்களிடமிருந்து சற்று வேறுபட்ட பணியை ஏ. வி. எஸ். அவர்கள் மேற்கொண்டுள்ளார்கள் என்பது மிக முக்கியமான விஷயம். அத்தோடு கால ஆராய்ச்சியின்பால் அவருக்கு ஈடுபாடு குறைவு என்பதும் உண்மையே.

3 · 0 இனி நமது நோக்கத்தை நிறைவேற்ற ஏ. வி. எஸ். கையாண்டுள்ள ஆய்வுமுறையைச் சற்றுகூர்ந்து ஆராய்வோம்.

3 · 1 ஏ. வி. எஸ். அவர்கள் தம்முடைய பண்டைத் தமிழிலக்கிய ஆய்வுக்கு அடிப்படையாக aesthetics எனப்படும் அழகியல் நோக்கைக் கொள்ளவில்லை. தமிழகத்தில் அழகியல் என்பது பெரும்பாலும் உவமைகள், கட்டங்களுக்கியைந்த சந்த நயங்கள், அணிகள் ஆகியவை பற்றி விளக்கி வாசகனைக் கவிஞன் பால் ஈடுபாடு கொள்ளச் செய்யும் பணியையே குறிக்கும்.

இத்தகையதோர் அழகியல் நோக்கைத் தமிழகத்தில் பரப்பியவர்களில் முதல்வர் டி.கே.சி. அவர்களாகும். Impressionism, Formalism என்ற கொள்கைகளின் அடிப்படையில் மக்களிடையே ரசனை உணர்ச்சியைப் பரப்பிவந்தார். அன்றைய நிலையில் இது அவசியமானதொரு சேவையாக இருந்தது என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால் இதை விமரிசனம் என்று கொள்வதற்கில்லை. வெறும் ரசனை மட்டுமேயாகும். இதற்கு மாறாக ஏ. வி. எஸ். அவர்கள் கவிஞனின் அறிவுத் திறனையும் கல்வி கேள்வியையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு விமரிசனம் செய்கிறார். தம்முடைய பணியைச் செய்ய அவர் குறிப்பிட்டதொரு ஆய்வு முறையைக் கொள்கிறார்.

3 · 2 தமது 'கல்வியில் பெரியவர் கம்பர்' என்ற நூல் குறித்து ஒரு விமரிசகருக்குப் பதில் எழுதும்பொழுது அவரே பின்வருமாறு எழுதுகிறார்"[3] "Roughly I have given it as a monograph on the intellectual element in Kamban's poetry for the benefit of Tamil Knowing readers. **In the book the theme is stated; arguments are marshalled; Illustrations are given and conclusions are reached.** In view of the paucity of books of modern literary criticism in Tamil, generic and fundamental ideas and concepts about literature and poetry are given to enable the readers to know the standards by which all great poetry should be judged in these days. To this is added a background picture to show how Kamban has been appreciated in Tamilagam thorugh ages"

3 · 2 · 1 இக்கூற்றை இவ்வாறு சுருக்கிக் கூறலாம்.

1) கருப்பொருளை முதலிலேயே தெளிவுபடுத்தி விடுதல்.
2) தனது இலக்கியக்கொள்கையை தெளிவாக விளக்கிவிடல்.
3) வாதங்களை அடுக்கிக் கூறல்.
4) கவிஞனின் பாரம்பரியத்தை ஆராய்ந்து காட்டல்.
5) கவிஞனைக் குறித்து முந்திய விமரிசனங்களின் வன்மை மென்மைகளை ஆராய்தல்.
6) தனது முடிவுகளைக் கூறல்.

3 · 2 · 2 நாம் ஏற்கனவே குறிப்பிட்ட நான்குநூல்களிலும் இம்முறையியலை ஏ.வி.எஸ். அவர்கள் வழுவாது கைக் கொண்டிருப்பதைக் காணலாம். இவை ஒவ்வொன்றுக்கும் ஓர் உதாரணம் காட்டலாம்.

3·2·2·1 'கல்வியில் பெரியவர் கம்பர்' என்ற நூலில் பீடிகை என்ற தலைப்பில் நூலின் கருப்பொருளைச் சுருக்கமாக ஆனால் மிகத் தெளிவாகவே விளக்கி விடுகிறார். எந்த ஒரு குறிப்பிட்ட அத்தியாயமும் விவரங்கள் சேகரிப்பில் குறைந்து விடவில்லை. உதாரணத்திற்கு 'கல்வியும் கவிதையும்' என்ற நான்காம் அத்தியாயத்தில் கம்பனின் கவி வரையும் ஆற்றலில் அவனுடைய கல்வியின் பங்கைக் கூறவந்த ஆசிரியர் தமிழ்க் கவிதையின் வளர்ச்சியையே எடுத்துக் கூறி அதிலிருந்து கம்பன் எவ்வளவு முன்னேறியவனாக இருக்கிறான். Legacy of the past எவ்வளவு என்று காட்ட சங்கப் பாடல்களிலிருந்து காலவாரியாக மேற்கோள்கள் காட்டுகிறார். கலித்தொகை, முத்தொள்ளாயிரம், ஜீவகசிந்தாமணி, கம்பராமாயாணம் ஆகிய வற்றிலிருந்து மேற்கோள்கள் காட்டி தத்துவ நோக்கும், அறிவும் எவ்வாறு ஏறுமுகமாக இருந்து வந்தது என்று காட்டுகிறார். அதே போன்று கம்பனைப் பற்றி அவனது சமகாலப் புலவர்களும், அவனுக்குப் பின்னால் வந்த கவிஞர், ஆராய்ச்சியாளர்கள் அவனைக்குறித்து என்ன கருதி வந்தார்கள் என்றுகூறும்' கம்பரும் நமது முன்னோரும்' என்றதலைப்பும் எத்தனையோ செய்திகளையும் விவரங்களையும் கொண்டிருக்கின்றன. எனவே தம்முடைய கருத்தை மேல் எழுந்த வாரியாக ஆசிரியர் கூறிச்செல்வதில்லை. அவற்றிற்கு சரியான விவரங்களைத் தொகுத்துக் கூறி மறுக்கவோ கொள்ளவோ செய்கிறார். அதற்குரிய காரணத்தையும் கூறிவிடுகிறார்.

3·2·2·2 **தனது இலக்கியக் கொள்கையை தெளிவாகக் கூறல்:** இப்பொருள் Theme என்பதற்குள் அடங்கிவிடும் என்றாலும், ஆசிரியர் இதைத் தனியாகவே விளக்குகிறார். உதாரணமாக 'கல்வியில் பெரியவர் கம்பர்' என்ற நூலில் உயர்ந்த கவிதை எவ்வாறு இருக்கும் என்று விளக்க வரும் ஆசிரியர் அவ்விடத்தில் தனது கொள்கையை விளங்கக் கூறி விடுகிறார். கவிதையின் உயர்வுக்கு கவிஞரின் உவமைகள், அணிகள், யாப்புத்திறன் ஆகிய வற்றைவிட அவனது அறிவின் திறனே அடிப் படையான காரணம் என்று கூறுவதன் மூலம் தனது இலக்கிய அளவுகோலைத் தெளிவாகவே கூறிவிடுகிறார். அதை நிறுவவே சான்றுகளைத் திரட்டித் தருகிறார்.

உதாரணத்திற்கு ஒன்று கூறலாம். 'கம்பனின் கவிதைகளில் காணப்படுகின்ற உவமைகள் அவனுடைய சிறப்பைக் காட்டுகின்றன என்றாலும் உவமையேயற்ற இடத்தில் கூடக் கவிதை சுடர் விட்டுப் பிரகாசிக்க முடியும் என்று பல மேற்கோள்கள் காட்டி நிறுவுகிறார். ஒன்றைக் காட்டலாம்.[4]

"கைகேயி தசரதனிடம் இரண்டு வரங்களைக் கேட்டுப் பிடிவாதத்துடன் அவைகளை வற்புறுத்துகிறாள். மன்னன் துயரமும் கோபாவேசமும் கொண்டு புலம்புகிறான். கடைசியாக ராமனைக் காட்டுக்கு அனுப்புவதையாவது நிறுத்த வேண்டும் என்று அவளைக் கெஞ்சுகிறான். அதற்குக் கூட அவள் இசையாததுகண்டு ஆற்றவொண்ணாத்துயரத்தில் ஆழ்ந்து மூர்ச்சித்தான். கம்பர் கூறுகிறார்.

"கூறுமுன்னம் கூறுபடுக்கும் கொலைவாளின்
ஏறும் என்னும் வன்துயர் ஆகத்து இடைமூழ்கத்
தேறுனாகிச் செய்கை மறந்தான் செயல்முற்றி
ஊறுநின்ற சிந்தனையாளும் **துயில் உற்றாள்.**

தசரதன் சோக மிகுதியால் மூர்ச்சித்தபின் கைகேயியைச் சுட்டி 'செயல் முற்றி ஊறுநின்ற சிந்தனையினாளும் **துயில் உற்றாள்** என்று கவி சொல்வது அளவற்ற சக்தி வாய்ந்தது. நமது நெஞ்சம் பிளந்து விடும்போல் திடுக்கிடுகிறோம். இவ்வளவு கொடுமைக் கிடையேயா தூக்கம்' நாடெல்லாம் அல்லோலப்படும் நிலையிலுமா அயர்வு. சிறிதேனும் ஈரமற்ற கைகேயியின் நெஞ்சின் கருமையையும் பயங்கரமான மன உறுதியையும் வேறு எந்த முறையிலும் இவ்வளவு சுருக்கமாகவும், வன்மையுடனும் சொல்ல முடியாது. இந்தப் படலத்தில் கைகேயியின் கல்நெஞ்சைப் பற்றிக் கவிக் கூற்றுகளிலும் தசரதன் பேச்சுக்களிலும் வரும் அநேக அடைமொழிகளுக்கும் வசைச் சொற்களுக்கும் இவ்வளவு சக்தியில்லை. மிகக்கூர்மையான கல்வித் திறனால் சமைக்கப்பட்ட கற்பனா பாவம் நம்மை பிரமிக்கச் செய்கிறது.

...... ஒரு பயங்கரமான புயல் அடித்து நின்றிருக்கிறது. கைகேயி செயல் முற்றித் துயிலுருமலிருந்தால் தனது செய்கையின் விளைவை உன்ன நேரிடும். அப்போது எத்தனையோ சிக்கல்கள் ஏற்படும். கவி அருமையான நாடகக் கலையுணர்ச்சியுடன் அவளைத் தூங்க வைத்துத் திரையைப் போட்டு விடுகிருர்" என்று எழுதுகிருர் ஏ. வி. எஸ்.

2·2·3 இவ்விடத்தில் அவருடைய இலக்கிய அளவு கோலைச் சற்று விமரிசிப்பது அவசியமாகிறது. Intellectualism என்பது அவருடைய கொள்கையின் அடிப்படை என்று குறிப்பிட்டோம். ஏ. வி. எஸ். அவர்கள் I. A. ரிச்சர்ட்ஸ் போன்ருேரிடமிருந்து இக்கொள்கையைப் பெற்றுக்கொண்டிருக்கிருர். இக்கொள்கையைச் சற்று அதிகமாகவே அவர் வற்புறுத்துகிருர் என்பது அவருடைய நூல்களை ஆராயும் பொழுது புலனுகிறது. எவ்வாறெனின், Intellectualism என்ற அளவுகோல் எவ்விடத்திற்கும், எக்காலத்துக்கும் பொருந்தக் கூடிய ஒரு universal and Absolute standard என்னும் அளவில் அதை அவர் வற்புறுத்துகிருர். அவ்வாறெனின், வளர்ச்சி விதிகளுக்கு இது முரண்படும். காலந்தோறும் இலக்கிய அறிவு வளர வளர, அதைப் பற்றி விமரிசன அறிவும் வளர்வது இயல்பே. அத்தோடு மட்டுமின்றி இலக்கிய கர்த்தாவின் 'அறிவுத் திறனுக்கும்' அவனது காலத்திற்கும் தொடர்பு உண்டு.

இன்றைய அறிவு வளர்ச்சி நிலையில் நின்று கொண்டு, இன்றைய அறிவு வளர்ச்சியை அடிப்படையாகக் கொண்டு, ஏ. வி. எஸ். அவர்கள் பழைமையை விமரிசிப்பது போல அவ்வக் காலத்து விமரிசகர்கள் தத்தம் காலத்திற்கேற்ப தமது விமரிசனத்தைக் கையாண்டிருக்கிருர்கள். எனவே காலத்திற்குக் காலம் அளவுகோல்கள் மாறுபடுவது இயல்பாகிறது. அதேபோல இலக்கியத்தின் தரமும் காலத்திற்குக் காலம் மாறுபடுகிறது. காலத்தைக் கணக்கில் கொள்ளாமல் இவன் மகாகவி, இவன் சாதாரணக் கவி என்று தர நிர்ணயம் செய்வது பகுதி உண்மையையே காட்டும். இவ்விடத்தில் பேராசிரியர் நா. வா. அவர்கள் கூறுவது மனங்கொள்ளத்தக்கது.

"ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயர் அவர்கள் அழகியலுக்கே கல்விதான் அடிப்படை என்று விவாதித்து 'கல்வியிற் பெரியவர் கம்பர்' என்ற நூல் எழுதினுர்...

intellectualism என்பதை அளவீடாகக் கொண்டால் ஒவ்வொரு அறிவுத் துறையின் வளர்ச்சிக் காலத்திலும், ஒரு துள்ளல் வளர்ச்சி யேற்படும் பொழுது (leap) நமது பழைய அளவீடுகள் மாறுபடுவதைக் காணலாம். மாறுபடும் கருத்துக்களோடு, பழைய கருத்துக்கள் முரண்பட்டும், இயைந்தும் புதிய அளவீடுகள் உருவாகின்றன. இது விஞ்ஞானத்திற்கு மட்டுமின்றிப் பண்பாண்டிற்கும், இலக்கியத்திற்கும் பொருந்தும். வரலாற்றுப்போக்கு, சமுதாய வளர்ச்சி இரண்டிற்கும் ஏற்பஇலக்கியப்படைப்புகளுக்குரிய விமர்சன மதிப்பீடுகள் மாறிக் கொண்டே செல்லுகின்றன. ஒரே காலத்தில் அக்காலகட்டத்தின் பண்பாட்டுச் சூழலை மதிப்பிடப் பல மதிப்பீடுகள் தோன்றக் கூடும். இவற்றையெல்லாம் ஒதுக்கிவிட்டு வால்மீகி காலம் முதல் பாரதிதாசன் காலம் வரை ஒரே மதிப்பீடுகள் கடவுள் கருத்தைப்போல மாருமல் இருக்கின்றனவென்று ஏ. வி. எஸ், அவர்கள் கருதுகிருர்கள். படைப்பில் புதுமையிருக்கும் பொழுது, அளவீடு மட்டும் பழைமையாக இருந்தால், படைப்பின் புதுமையை அதனுல் அறிந்து கொள்ள முடியாது. மதிப்பீடுகளுக்கு, அதாவது, இலக்கிய அலகுகளுக்கு, இலக்கியப் படைப்புகளுக்கு இருப்பதுபோலவே ஓர்வரலாறு இருக்கிறது. ஏன் மாருமல் இருக்கிறதென்று ஆத்திகர்கள் கூறும் கடவுள் என்னும் மனப்படிமத்துக்கே ஒரு வரலாறு இருக்கிறது. (பக்கம் 132-133 ஆராய்ச்சி 10-வது இதழ்)

எனவே இலக்கிய விமரிசனத்திற்குக் கால நிர்ணயம் ஒரு வகையில் மிக அவசியமாகிறது. இக்காரணம் பற்றித் தான் வையாபுரிப் பிள்ளை போன்ருேர் கால ஆராய்ச்சியில் அதிகக் கவனம் செலுத்தினுர்கள் போலும்!

3 · 3 ஆனுல் இவ்வாறு கூறுவதால் இவர் கால ஆராய்ச்சியையே ஒதுக்கித் தள்ளுகிருர் என்று கூறுவது ஆகாது. தம்முடைய நோக்கத்

திற்கு உதவும் வகையில் இவர் அதைக் கைக் கொண்டுள்ளார். அவ்வகையில் முக்கியமாக வையாபுரிப் பிள்ளையையும் அதே சமயம் எல் லோராலும் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்ட காலங்களை யும் ஒப்புக்கொண்டு தமது ஆய்வை நடத்து கிறார். ஆனால் அவசியத்தை ஒட்டித் தாமே கால நிர்ணயம் செய்து கொள்கிறார். உதாரண மாக களவியலுரைகாரரின் காலத்தை நிறுவியுள் ளதை (கி. பி, 1230—40) எடுத்துக் காட்டலாம். ஆனால் இங்கும் கூட Intellectualism என்னும் இலக்கிய கொள்கையே அடிப்படையாகக் கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது. நக்கீரர்தான் இவ் வுரையாசிரியர் என்பது பழைய மரபு. இது குறித்து நிகழ்ந்துள்ள பல்வேறு விவாதங்களை ருசிகரமாக எடுத்துக் காட்டிப் பல்வேறு நூலா சிரியர் ஆகியோருடைய படைப்புக்களோடு விமரிசன ரீதியாக ஒப்பிட்டுக் காட்டி கால நிர் ணயம் செய்திருப்பது குறிப்பிடத் தக்கது.

3·4 வாதங்களை அடுக்கிக் கூறிப் பிறர் கருத்தை மறுத்தலும், மாற்றார்கருத்தை முதலில் விளக்கிப் பின்னர் அவற்றைத் தகர்த்தலும் இவருடைய முறையாகும். அத்தோடு நடுநிலை நின்று கவிஞனின் குறைகளைக் கூறிவிடுதலும் இவருடைய பண்பாகும். இப்பண்பே வெறும் ரசனை என்ற நிலையிலிருந்து Literary criticism என்ற நிலைக்கு உயர்ந்துவிடுகிறது. கம்பனைப் போன்ற மகாகவியிடமே இலக்கிய ரீதியான குன்ற காணும் நேர்மை இவரிடம் உள்ளது. உதாரணமாக இயற்கையை வருணிப்பதில் கம்பரை மிகச் சாதாரணமான கவிஞனாகவே இருக்கிறார் என்று இவர் வாதிக்கிறார். தமது வாதத்தை நிறுவ ராமாயணத்திலிருந்து பல சான்றுகளைத் திரட்டிக்காட்டிப் பிற கவிகளோடு ஒப்பிட்டுக் காட்டுகிறார். பிற கவிகள் என்னும் போது ஹோமரையோ, மில்டனையோ எடுத்துக் கொள்ளாமல் ஏன் ஆதிகவியான வால்மீகியைக் கூட எடுத்துக் கொள்ளாமல் ஞானசம்பந்தர் பாடல்கள் சிலவற்றோடு ஒப்பிட்டுக் காட்டி, எவ்வாறு சம்பந்தர் இயற்கை வருணனைகளில் கம்பனை மிஞ்சிவிடுகிறார் என்று காட்டுகிறார். இத்தகைய வீழ்ச்சிக்குரிய காரணத்தை ஊகமும் செய்கிறார். இத்தகைய ஊகங்களைக் குறித்துக் கருத்து வேறுபாடுகள் இருத்தல் இயல்பே. நமக்கு இங்கே ஆய்வுமுறைதான் முக்கியம்.

3·5 இத்தோடு மட்டுமின்றி தொகை நூல் களைத் தொகுத்தோரின் விமரிசனப் பண்பை இவர் ஆராய்ந்துள்ளார். திருமுறைகள், நாலா யிர திவ்யப் பிரபந்தம் ஆகியவற்றின் தொகுப்பு முறைகளை ஆராயும் பொழுது அவ்வம் மதங் களின் சம்பிரதாய மரபுகளையும் தத்துவங்களை யும் கணக்கில் கொண்டு ஆராய்கிறார். சமய நூல்களை இலக்கியமாகக் கொண்டு ஆராய வேண்டும் என்பதும் இவரது கொள்கை.

4.1 இவர் ஒரு ஆன்மீக வாதி, பாரம்பரி யத்தில் பற்று மிக்கவர். என்றாலும் நவீனக் கருத்துக்களையும் ஆய்வு முறைகளையும் இவர் பெரிதும் மதிக்கிறார். அதன் பயனாகவே புதிய நோக்கில் பழைய இலக்கியங்கள் ஆய்வு செய்யப்பட வேண்டியதன் அவசியத்தை வலி யுறுத்துகிறார். நம்பிக்கையால் இவர் ஒரு அத்வைதி. என்றாலும் இவருடைய அத்வைத தத்துவம் இவருடைய முறையியலில் குறுக்கிட வில்லை என்றே தோன்றுகிறது. தத்துவ நோக் கும் சார்பும்கொண்ட கவிஞனே தரமான கவி ஞன் என்று இவர் வாதிட்ட போதிலும் புற உல கமே பொய்யானது என்ற அத்வைத தத்து வத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு ஆய்வை நடத்தவில்லை (க. நா. சு. போல). புற உலக உண்மையிலிருந்தே இலக்கியம் பிறக்க முடியும் என்று கூட இவர் கருதுகிறார். இவருடைய நோக்கமெல்லாம் கவிஞனிடம் தத்துவநோக்கு இருக்கிறதா இருந்தால் அதைச் சரிவர அவன் வெளிக்காட்டுகிறானா என்பதை ஆராய்வதேயா- கும். தெய்வீகப் புலமை என்பது தெய்வத்தைப் பற்றிப்பாடுவதைக் குறிக்குமா என்று விவாதிக் கும் பொழுது 'வாய்கொண்டு மானிடம் பாட வந்த கவியேன் அல்லன்' என்ற நம்மாழ்வாரின் கூற்றை ஆராய்ந்து மானிடத்தைப் பாடாது கவி இயற்றவே முடியாது என்று வாதிக்கிறார்[5] "...மனிதன் கவிதைப் பொருளாயிருப்பதற்கே தகுதியில்லை என்ற கருத்தை நம்மாழ்வார் கொண்டதாகத் தெளிவாகப் புலனாகிறது.

இந்தக்கருத்து இக்காலத்தில் சிறிதேனும் ஒப்புக் கொள்ளத் தக்கதில்லை; அவருக்கு முன்னுலிருந்த சிறந்த தமிழ்ப் புலவரின் மரபிற்கும் ஒத்த தில்லை......" என்று தெளிவாகவே கூறியிருப் பது போற்றத் தக்கது.

4.1.1 அத்வைதிகள் பொதுவாகவே மூர்த்தியான தெய்வங்களிடையே (Personal Gods) வேறுபாடு காட்டமாட்டார்கள். இன்னும் சொல்லப் போனுல் வித்யாரண்யர் காலத்தில் இந்துமத ஒருமைப் பாட்டை வளர்க்க அத்வைதம் இவ்வகையில் பயன்படுத்தப்பட்டது போல நமது அறிஞருக்கும் இப்பண்பு இலக்கிய விமரிசனத்திற்குப் பயன் தந்திருக்கிறது என்றே கூற வேண்டும்.

4.1.2 கம்பனை இலக்கிய கர்த்தா என்றே ஏற்கத் தயங்கிய சைவ சமயத்தாரின் போக்கை விமரிசிக்கும்பொழுது இது வெளிப்படுகிறது. ஏ. வி. எஸ். எழுதுகிருர்.[6]

"புற சமய நூல்களை வெறுத்துக் கண்டிப் பது மதக்கடமை என்ற உணர்ச்சிகூட எழுந் தது. சமய முனிவர் திருத்தக்கத் தேவர் பாடிய ஜீவக சிந்தாமணியின் இலக்கியச் சுவையிலீடு பட்ட சோழ அரசனின் மனத்தை, அந்த நூலைப் படிப்பதினின்று திருப்பவே அவர் அமைச்சராயிருந்த சேக்கிழார் திருத்தொண்டர் புராணத்தை இயற்ற நேர்ந்தது என்று கர்ண பரம்பரையாக வந்திருக்கும் வரலாறு இந்த உண்மையை வற் புறுத்துகிறது......சமயப்பற்றில் ஈடுபட்டவரின் மனம் வெறும் இலக்கிய நூல்களை நாடாதிருப் பதில் ஆச்சரியம் ஒன்றுமில்லை. இந்த மனப் பான்மைக்கு இலக்கணக் கொத்துப் பாயிரத்தின் உரையில் சாமிநாத தேசிகர் அடியிற்கண்ட வாறு எழுதியிருப்பது நல்ல உதாரணம். "மாணிக்கவாசகர் அறிவாற் சிவனே என்பது திண்ணம். அன்றியும் அழகிய திருச்சிற்றம்பல முடையார் அவர் வாக்கிற் கலந்து இருந்து அருமைத் திருக்கையால் எழுதினுர். அப்பெருமையை நோக்காது, சிந்தாமணி, சிலப்பதிகாரம் மணிமேகலை, சங்கப் பாட்டு, கொங்குவேண் மாக்கதை முதலியவற்ருேடு சேர்த்துச் செய்யுட் களோடு ஒன்ருக்குவர்; ...அது மட்டோ! இறையனுர் அகப்பொருள் முதலான இலக்கணங்களை யும் தேவாரம், திருவாசகம், திருவிசைப்பா, திருப்பல்லாண்டு, பெரிய புராணம், சிவஞான போதம், சிவஞான சித்தியார், சிவப்பிரகாசம், பட்டணத்துப் பிள்ளையார் பாடல் முதலிய இலக் கியங்களையும், ஓர் பொருளாக எண்ணுது, நன் னூல், சின்னூல், அகப்பொருள், காரிகை அலங்கார முதலிய இலக்கணங்களையும் பத்துப் பாட்டு, எட்டுத்தொகை, பதினென் கீழ்க்கணக்கு இராமன் கதை, நளன் கதை, அரிச்சந்திரன் கதை முதலிய இலக்கியங்களையும் ஒரு பொருளாக எண்ணி வீணுள் வாளுள் கழிப்பர்" இதில் இராமன் கதை என்பது கம்பராமாயணத்தையே குறிக்கிறது என்பது எளிதில் புலப்படும். உண் மையான இலக்கியப் பயிற்சிக்கும், கலைபயில் தெளிவுக்கும் மேலே காணும் மனப்பான்மை முற்றிலும் முரண்பட்டது. இந்த ஐந்தாறு வாக் கியங்களில்தான் எத்தனை அபத்தம்? இக்காலத் திலும் தமிழ் நாட்டில் சாமிநாத தேசிகரின் இலக்கிய மனப்பான்மை நிலவியிருப்பதால் இதை எவ்வளவு கண்டித்தாலும் அது மிகை யாகாது" என்று எழுதுகிருர் ஏ. வி. எஸ்.

4.2 இனி இவர் மத நம்பிக்கையுடையவர் என்ருலும் இலக்கிய விமரிசனத்திற்குப் புரா ணங்களைப் பயன்படுத்துவதிலும் ஒரு திட்டவட்ட மான கொள்கையுடையவராகவே காணப்படு கிருர். புராணங்களையும், புனைகதைகளையும், சரித்திரச் சான்றுகளாகக் கொள்ளுவது தவறு என்று கருதும் இவர் அவைகளில் காணப்படும் 'தொனி'யை அதாவது சாரத்தை அறிந்து அவற்றைப் பயன்படுத்திக் கொள்ளலாம், அவற்றை அப்படியே ஒதுக்கிவிடக் கூடாது என்றும் கருதுகிருர். இதற்கு ஓர் உதாரணம் காட்டலாம். முறைகளைத் தொகுத்த நம்பி- யாண்டார் நம்பி அவற்றை எவ்வாறு தொகுத் தார் என்பதுபற்றிய கதையை ஏ. வி. எஸ். விளக்கும்பொழுது இவ்வாறு கூறுகிருர்.[7]

"புராணங்களைப் புராணங்கள் என்ற தன் மையில் தான் அறிய முயலவேண்டும். புராணங் களின் உட்பொருளைத் தெரிந்து கொள்ள முயல வேண்டும். புராணங்கள் சரித்திரங்களோ, காப்பியங்களோ அல்ல ......இப்புராணங்களின்

உட்பொருளைத் தெரிந்துகொள்ள முயல வேண்டும், அது சரித்திர ஆராய்ச்சியின் முடிவுகளுக்கு முரண்படுகிறதா என்று கவனிக்க வேண்டும்" என்று எழுதுகிறார்.

5·0 இதுவரை ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயரின் ஆய்வு முறையின் வலிமை மிக்க பகுதியைத் தொகுத்தாராய்ந்தோம். இனி இவருடைய மென்மையான பகுதியைச் சற்றுப் பார்க்கலாம்.

5·1 உயர்ந்த கவிதைகள் தத்துவ நோக்கை அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கும் என்ற கருத்தை அவர் கொண்டுள்ளதை ஏற்கனவே குறிப்பிட்டோம். அத்தகைய நோக்குக்கு மத உணர்வு தான் அடிப்படையென்று அவர் கருதுகிறார். அத்தோடு மதங்கள் சீரும் சிறப்பும் பெற்ற காலத்திலேயே நல்லிலயக்கிய வளர்ச்சி ஏற்பட்டது என்ற கருத்தும் இவரது நூல்களில் விரவிக்காணப்படுகிறது. அவர் எழுதுகிறார்.[8]

"மக்கள் எத்தனையோ கஷ்டங்களிடையே நாகரீகப் பாதையில் முன்னேறும்போது மொழி சமயம், கவிதை, கலைகள், தத்துவம். விஞ்ஞான அறிவு, அதைப் பயன்படுத்தும் பல்வேறு தொழில்களை நடத்தி வாழ்க்கையின் தேவைகளை மிகுதியாக வகுத்துக்கொண்டு அவைகளைப் பூர்த்திசெய்தல் ஆகியவைகள் எல்லாம் விளையும். இது மனித இனத்தின் சரித்திரம் கண்ட உண்மை. ஒரு சமுதாயத்தின் மொழி வளர்ச்சியும் இலக்கியச் செல்வமும், மேலே கூறப்பெற்ற பிற சக்திகளாலும் அவை சமுதாயத்தை உருவாக்கும் முறைகளாலும் பாதிக்கப்பெறும். ஏனென்றால் மொழியும், அதனால் ஆக்கப்பெறும் இலக்கியமும், மனிதனின் நாகரிக வாழ்வின் முன்னேற்றத்திற்கு மிக அவசியமான கருவிகளாக அமைகின்றன. அவை பல சக்திகளால் பாதிக்கப்பெற்று இயங்கி வந்திருக்கின்றன. இவ்வாறு மொழியையும், இலக்கியத்தையும் பாதித்து வந்த பல சக்திகளில் சமயந்தான் மிகவும் முக்கியமானது. அதுவே மிகப்பழமையானது" என்று எழுதுகிறார்.

5·1·1 இக்கூற்றை நாம் ஆராய்ந்தால் சமயத்தை இவ்வறிஞர் அடித்தளம் (Bas!s) ஆகவும் மொழி, இலக்கியம் ஆகியவற்றை மேற்கோப்பு (Super Structure) ஆகவும் கருதுகிறார் என்பது புலப்படும். Social being தான் அடித்தளம் என்பதும், மற்றெல்லாவற்றையும் போல மதமும் ஒரு மேற்கோப்பு(Super Structure) தான் என்ற உண்மைக்கு இக்கொள்கை புறம்பாக இருக்கிறது. Social being எனும் அடித்தளத்தைத் தமது ஆய்வு முறையில் இவர் பொறுத்திக் கொள்ளாததால் இவருடைய இலக்கிய விமரிசனம் பெரும்பாலும் மண்ணில் காலூன்றுது நிற்கிறது என்று கூறலாம். இலக்கியத்தை விமரிசிப்பது மட்டும் தான் தமது நோக்கம் என்று இவர் கூறுவதற்கும் இதுவே காரணம் ஆகும்.

ஒரு உதாரணம் கூறலாம். The poetry and the Philosophy of Siddhars என்ற நூலில் பொதுவாகச் சித்தர்கள் எல்லாருமே மதத்தை எதிர்த்துக்கிளம்பியவர்கள் என்று குறிப்பிடுகிறார். அவர்கள் சைவர்களாக இருந்தும் மதங்களையும் வழிபாட்டு முறைகளையும் ஏன் அவ்வாறு எதிர்க்கவேண்டும் என்று விளக்க முயலவில்லை. மதங்களின் ஆதிக்கத்தை அவர்கள் எதிர்த்தார்கள் என்பது மட்டும் போதாது. ஏன் எதிர்த்தார்கள் என்ற கேள்விக்குப் பதில் கூறவேண்டும். அவ்வாறு கூற சமூக மாற்றங்களோடு இலக்கியம் இணைத்துப் பார்க்கப்படவேண்டியது அவசியமாகிறது. தவிரவும், மதங்கள் தோன்றுவதும், வளர்வதும், அழிவதும் சமுதாய மாற்றங்களாலேயே இயக்கப்படுகின்றன என்றும் கூறவேண்டும். பேராசிரியர் நா. வானமாமலை அவர்கள் தமது மூடுதிரை[9] என்ற சிறியதோர் கட்டுரையில் சைவத்தின் தோற்றம் வளர்ச்சிகளுக்கும் சமூகக் காரணங்களின் அடிப்படை மாற்றம் காரணமாக இருந்தது என்பதை தெளிவாக விளக்கியிருக்கிறார்கள். எனவே இலக்கிய விமரிசனத்தில் கொள்கைகளை சமூகக் காரணங்களோடு பொருத்திப் பார்ப்பது இன்றியமையாதது என்று ஆகிறது.

6·0 இதுகாறும் நாம் பார்த்தவற்றிலிருந்து ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயர் அவர்களுக்கு இலக்கிய விமரிசனமே முக்கிய நோக்கமாக இருக்கிறது என்றும் இவ்வகையில் பிற அறிஞர்களிடமிருந்து அவர் முற்றிலும் வேறுபட்டவராக

இருக்கிறுர் என்பதும் கண்டோம். தன்னுடைய நோக்கத்திற்கு உரிய முறையியலை அவர் பயன் படுத்தியிருக்கிறுர். அதற்கு அவருடைய அத்வைத தத்துவம் தடையாக இல்லை. மாருக மதங்களை நடுநிலையோடு அணுக அவருக்கு அது உதவியிருக்கிறது என்று கூறலாம். ஆனுல் மேற்கோப்புக்களில் ஒன்ருகிய மதத்தையேஅவர் அடித்தளம் ஆக்ககொண்டு சமுக அடித்தளம் குறித்து ஆராயாமல் விடுவதால் அவருடைய ஆய்வுமுறையில் சில முரண்பாடுகள் தோன்றி யுள்ளன. இவ்வாறு கூறுவதால் அவருடைய புலமையையோ ஆராய்ச்சித் திறனேயோ குறை கூறுவதாக ஆகாது. இக்குறை அவருடைய முறையியலில் உள்ள குறை என்றே கொள்ள வேண்டும். இக்குறைகள் இருந்தாலும் தமிழ கத்தில் இலக்கிய விமரிசனத் துறையின் முன்னேடிகளில் என்ற வகையில் அவருடைய ஸ்தானம் குறிப்பிடத்தகுந்ததாகும்.

———

மேற்கோள்கள்

1. ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயர் — தற்காலத் தமிழ் இலக்கியம்—நவயுகப் பிரசுராலயம்-பக்கம் 153
2. கலாநிதி. கைலாசபதி — ஒப்பியல் இலக்கியம்—பாரி நிலையம் - பக்கம்
3. A. V. Subramania Iyer — Letter to Sri S. Maharaja — (unpublished) dated 23th Feb. 1952
4. ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயர் — கல்வியில் பெரியவர் கம்பர் — 1951 - பக்கம் 67
5. ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயர் — கல்வியில் பெரியவர் கம்பர் - பக்கம் 9
6. ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயர் — கல்வியில் பெரியவர் கம்பர் - பக்கம் 23
7. ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயர் — தமிழ் ஆராய்ச்சியின் வளர்ச்சி — அமுத நிலையம் - பக்கம் 136
8. ஏ. வி. சுப்பிரமணிய ஐயர் — தமிழ் ஆராய்ச்சியின் வளர்ச்சி — அமுத நிலையம் - பக்கம் 208
9, நா. வானமாமலை — தமிழர் வரலாறும் பண்பாடும் — N. C. B. H. - பக்கம் 42

சாந்தி

முற்போக்கு, இலக்கிய, அரசியல் பத்திரிக்கை

மாதம் இருமுறை வெளிவருகிறது.

சிறுகதைகள் இலக்கியக் கட்டுரைகள், அரசியல் விளக்கங்கள், நாட்டுப் பாடல்கள் முதலிய பல அம்சங்கள் தாங்கி வெளிவருகிறது.

ஆண்டுச் சந்தா ரூ. 6—50 தனி இதழ் காசு. 0—25

S. A. முருகானந்தம் வினுக்களுக்கு விடை எழுதுகிறுர்.

நா. வானமாமலை இலக்கிய, தத்துவக் கட்டுரைகள் எழுதுகிறுர்.

V. S. காந்தி, R. நல்லகண்ணு, K. பாலதண்டாயுதம், அறந்தை நாராயணன் முதலியவர்கள் பிற்போக் குக்கருத்துக்களைச் சாடி எழுதுகிறுர்கள்.

எஸ். ஏ. முருகானந்தம் *ஆசிரியர்*

147, கிரேட் காட்டன் ரோடு, **தூத்துக்குடி.**

சண்முகசுந்தரத்தின் நாவல்கள்

எஸ். தோதாத்திரி, M. A.

சண்முக சுந்தரம் சுமார் 20 நாவல்கள் எழுதியுள்ளார். ஆயினும் விமர்சகர்கள் இவர் பெயரைக்கூட நினைவில் கொள்வதில்லை. தமிழ்நாட்டில் இந்திய விடுதலைப் போராட்டத்தின் தாக்கத்தினால் அந்தப் போராட்டத்தின் பெருவிச்சுள்ள காந்தியம் பரவிற்று. அதன் பல அம்சங்களில் 'கிராமத்தை நோக்கித் திரும்பு' என்ற கோஷமும் ஒன்று. நமது எழுத்தாளர்களில் சிலர் கிராமத்தை நோக்கித் திரும்பினார்கள். கிராம நடப்பியல் உண்மையை தமது தத்துவப் பாதிப்போடு கண்டார்கள். அவர்களுள் முக்கியமானவர் சண்முக சுந்தரம். தமிழ் நாட்டின் வடமேல் பகுதியான கொங்கு நாட்டுக் கிராம வாழ்க்கையின் மாறுதல்களை முக்கியமாக விவசாயிகளின் வாழ்க்கை நிகழ்ச்சிகளை அவர் மனித நேயத்தோடும் நடப்பியல் தன்மையோடும் சித்தரிக்கிறார். அவருடைய இரண்டு நாவல்களின் கதைப் பொருளையும், கதை மாந்தர் இயல்புகளையும், அவர் காணுகிற வாழ்க்கைப் போக்கையும், எத்தகைய தத்துவச் சார்பில் இவ்வாழ்க்கையை நூலாசிரியர் காண்கிறார் என்பதையும் தோதாத்திரி இக்கட்டுரையில் ஆராய்கிறார்.

-- நா. வா.

1·0 ஷண்முகசுந்தரத்தின் நாவல்கள் தமிழ் நாவல் வரலாற்றில் தனி இடம் பெற்றுள்ளவை. தமிழ் நாட்டு வாசகர்கள், சாண்டில்யன் அல்லது [1]வாதுலனின் காபரே நடனக் கதைகளைப் படிப்பதுபோல், ஷண்முகசுந்தரத்தின் நாவல்களைப் படிக்காவிட்டாலும், நாவல் என்ற இலக்கிய வடிவத்திற்கு முற்றிலும் பொருத்தமான சிறப்பு அம்சங்களையும், இலக்கிய விமர்சகனின் முழுநேரச் சிந்தனைக்கு வேலையையும் அளிக்கும் தன்மையையும் பெற்றவை அவரது நாவல்கள். இலக்கியத் தரம் அவரது நாவல்களில் மிகுந்து காணப்படுகிறது. வாழ்க்கையின் அம்சங்கள் பல, இலக்கிய நயத்துடன் போட்டியிட்டுக் கொண்டு, குமிழியிட்டுப் பிரதிபலிக்கின்றன. ஷண்முகசுந்தரம் தனது ஒவ்வொரு சொல்லையும் உணர்ச்சி பூர்வமாக தமது நாவல்களில் கையாளுகிறார். அவரது நடையும், சொற்பிரயோகமும், கதாபாத்திரங்கள் உயிருடனும், ஆன்மீகத் துடிப்புடனும் உலவ உதவுகின்றன. இத்துணை சிறப்பு வாய்ந்த ஒரு நாவல் ஆசிரியரை தமிழகத்தின் விமர்சகர்கள் எவ்வாறு அணுகுகின்றனர்?

1·1 'தமிழ் இலக்கிய வரலாறு' எழுதும் பாடப்புத்தக விமரிசகர்கள்[2] ஷண்முகசுந்தரம் என்ற நாவல் ஆசிரியர் இருப்பதையே மறந்து விடுகின்றனர். மற்றும் சிலர் ஷண்முகசுந்தரத்தை "வட்டார வழக்கு" என்ற கூண்டில் அடைத்து பூட்டிவைத்து விடுகின்றனர். இவரது நாவலுக்கு முன்னுரை எழுதுபவர் இப்பணியை அருமையாகச் செய்துள்ளனர்.[3] கைலாசபதி ஒருவர்தான் ஷண்முகசுந்தரம், வேங்கடரமணி ஆகியோரை ஒன்று சேர்த்து, காந்தி சகாப்தத்தின் 'Back to Village' இயக்க கிராமத்தை நோக்கித் திரும்புக என்ற பின்னணியில் ஆராயப்படவேண்டியவர்கள் என்று குறிப்பிட்டு விட்டு அதை விளக்காமல் சென்று விடுகிறார்[4] தி. க. சிவசங்கரன், ஷண்முகசுந்தரத்தின் 'நாகம்மாளை' 'சிறிய இதிகாசம்' என்று குறிப்பிடுகிறார். இதற்கு விளக்கம் கூறப்புகுந்த தி. க. சி. நாவலின் கதையைச் சொல்லி கட்டுரையை முடிக்கிறார். ஷண்முகசுந்தரம் பற்றிய விமர்சனங்கள் இவ்வாறு இருக்கின்றன. அவரது நாவல்களைப்பற்றி, இவை போன்ற உதிரிக் கருத்துக்களைத் தவிர, தெளிவான தீர்ப்போ அல்

லது கண்ணேட்டமோ இதுவரை இல்லே. அவரைப் புரிந்து கொள்வதற்கு ஒரு சில முயற்சி களை இங்கு மேற்கொள்ளுவோம்.

2·0 ஷண்முக சுந்தரம் இதுவரை இருபது நாவல்கள் எழுதியுள்ளார்[5] அவற்றில் குறிப் பிடத் தக்கவை வருமாறு: 'நாகம்மாள்' 'சட்டி சுட்டது' 'அறுவடை' 'காணுச் சுனே' 'அதுவா இதுவா' 'இதயத் தாகம்' 'பூவும் பிஞ்சும்' 'எண்ணம்போல் வாழ்வு' 'அழியாக் கோலம்' 'தனி வழி' 'மாலினி' 'பனித்துளி' இவற்றில் ஆசிரியர் முதலில் எழுதிய 'நாகம்மாள்' என்ற நாவலேயும், அவர் சிறந்தது என்று கருதும்[6] 'சட்டி சுட்டதை'யும் நமது ஆய்விற்கு அடிப் படையாக எடுத்துக் கொள்வோம்.

2·1 'நாகம்மாள்' நாவலின் கதை என்ன?

சிவியியார் பாளேயம் ஓர் சிற்றூர். அது வெங்க மேட்டிற்கு அருகில் உள்ளது. சிவிலி-யார் பாளேயத்தில் வசிப்பவள் நாகம்மாள்; கணவனே இழந்தவள்; குடும்பத்தின் தலேவி அவள்தான்; முத்தாயா அவளது குழந்தை. அவளது கணவனின் தம்பி சின்னப்பனும், அவன் மனேவி ராமாயியும் அவளுடன் வசித்து வருகின்றனர். நாகம்மாள் மனதில் பிரிவினே எண்ணம் வலுத்து வருகிறது. தன் கணவன் பங்கைப் பிரித்து எடுத்து க்கொள்ள வேண்டும் என்ற சிந்தனேயில் அவள் மூழ்கு கிருள். அவளது பிரிவினே எண்ணத்திற்கு தூபம் போடுகின்றனர் சிவிலியார் பாளேயத்தில் ஒரு கட்சியாக விளங்கிய மணியக்கார ராமசாமிக் கவுண்டரும், நாராயண முதலியும். இவர்களுடன் கெட்டியப்பன் என்ற கிராமத்துப் போக்கிரியும் சேர்ந்து கொள்ளுகிருன். மணியக் காரர் கட்சியினர், சின்னப்பன் தந்தை காலத் திலிருந்தே, சின்னப்பன் குடும்பத்திற்கு எதிரி கள். இதன் காரணமாக கிராமத்தில் அடிதடி சண்டைகளுக்குப் பஞ்சமில்லே. சின்னப்பனே விட மணியக்காரருக்கு கிராமத்தில் செல்வாக்கு அதிகம். இது கண்ட சின்னப்பனின் மாமியார் காளியம்மாள், நிலத்தை விற்றுவிட்டு, மகளே யும், மருமகனேயும் தன்னுடன் வந்து இருக்கு மாறு கூறுகிருள். முயற்சி செய்கிருள். ஆனுல் நாகம்மாள் அதற்கு இணங்கவில்லே. காளி யம்மாள் தன் கருத்தை கெட்டியப்பனிடம் கூறு கிருள். கெட்டியப்பனிடம் நாகம்மாளுக்குத் தனிப்பிரியம். அவன் இருக்குமிடம் சென்று அவள் பேசுவாள். கெட்டியப்பன் நாகம்மாளின் பிரிவினே எண்ணத்தை வலுப்படுத்துகிருன்.

சின்னப்பன், தன் மைத்துனன் இறந்த துக்கத்திற்காக ஊருக்குச் சென்றிருக்கும் சமயம், மணியக்காரரும், மற்ற கட்சியினரும் நாகம் மாள் வீட்டில் விருந்து உண்டுவிட்டு, நாகம்-மாளே பிரிவினே கேட்கும்படி வற்புறுத்து கின்றனர்.

சின்னப்பன் வந்ததும் நாகம்மாள், மணியக் காரர் வீட்டிற்கே சென்றுவிடுகிருள். மணியக் காரர், நாகம்மாளே, மறுநாள் காலேயில் சின்னப்பன் நிலத்தில் ஏற்றம் இறைக்க வரும் பொழுது அவனேத் தடுத்து நிறுத்துமாறு கூறு கிருர். நாகம்மாள் மறுநாள் தடுக்கச் செல் கிருள். அவளுக்குத் துணேயாக குடித்துவிட்டு கெட்டியப்பன் தடியுடன் வருகிருன். சின்னப் பன் கெட்டியப்பனே விரட்ட முயற்சிசெய்கிருன். ஆனுல் கெட்டியப்பன் சின்னப்பன் தலேயில் ஓங்கி அடித்துவிடுகிருன். சின்னப்பன் இறக் கிருன். சின்னப்பன் மனேவி ராமாயி அவன்மீது விழுந்து அழுகிருள்.

2·2 'சட்டி சுட்ட'தின் கதைச் சுருக்கம் வருமாறு: கதை நிகழும் இடம் ஒரத்தப்பளேயம். இக்கதையின் நாயகராகத் திகழுபவர் சாமிக் கவுண்டர். மனேவியை இழந்தவர். அவர் பரம்பரை பரம்பரையாக அவ்வூர் பண்ணேயார் (பண்ணுடி). எந்த வம்பு தும்பிற்கும் போகாதவர். அவருக்கு மக்கள் மூவர். மாரப்பன், பழனியப் பன், வேலாத்தாள். சாமிக்கவுண்டர் குழந்தை குட்டிகளுடன், பேரன் பேத்திகளுடன் பெரு வாழ்வு வாழ்பவர். சாமிக்கவுண்டர் தன் ஆண் மக்களிடம் உயிரையே வைத்திருக்கிருர். ஆனுல் அவர்களது போக்குப் பிடிக்காமல் சொந்த வீட்டை அவர்களிடம் ஒப்படைத்துவிட்டு, மகள் வேலாத்தாளுடன்தோட்டத்திற்கு குடிவருகிருர். மகள் தந்தைக்காக அரும்பாடுபடுகிருள். ஆனுல் அவருக்கு நினேவு முழுவதும் மூத்த மகனின்

எட்டு வயதுப் பெண் முத்தாயா மீதும், இளைய மகனது குழந்தைகள் ராம, லட்சுமணர்கள் மீதும் தான் இருக்கிறது. மளிகைக்கார பொன்னப்பனும், கோழிக்காரக் கந்தசாமியும், ராசிபாளையம் மணியக்காரரும், கணக்கய்யரும் சாமிக்கவுண்டரிடம் மதிப்பும், அன்பும் உள்ளவர்கள். அவருக்காக எதையும் செய்யத் தயங்காதவர்கள்.

சாமிக் கவுண்டரைப் பற்றி அவரது புதல்வர்கள் எதுவுமே கவலைப்படவில்லை. அத்துடன் மட்டுமல்லாமல் வேலத்தாளுக்குச் சேர வேண்டிய நகைகளையும் கொடுக்க மறுக்கின்றனர். கணக்கய்யர், ராசிபாளையம் மணியக்காரர் மூலம் அதை வாங்க முயற்சி செய்கிறார்.

ஒருநாள் வேலத்தாள் திருமண விஷயமாகப் பேசிக் கொண்டிருந்த சாமிக் கவுண்டருக்கு உடல் நலம் குறைவு விடுகிறது. அப்பொழுது அங்கிருந்த கந்தசாமி அவ்வூர் பூசாரிச்சி மீனாட்சியின் வீட்டிற்குச் செல்கிறான். அங்கு மீனாட்சியின் மகன் அங்கமுத்து இருக்கிறான். அவனுக்குத் தெரிந்த டாக்டரை அழைத்து வருகிறான். சாமிக்கவுண்டர் குணமடைகிறார். அங்கமுத்துவிற்கும், வேலாத்தாளுக்கும் காதல் மலர்கிறது.

இதைக் கேள்விப்பட்ட பழனியப்பன் அங்கமுத்துவை விரட்டுவதற்கு அடியாட்களைத் தயார் செய்கிறான் இதைத் தடுக்கிறார் ராசிபாளையம் மணியக்காரர்.

வேலத்தாளுக்கு மாப்பிள்ளை பார்க்கிறார்கள். ஆனால் நிச்சயதார்த்தத்தன்று வேலத்தாள் அங்கமுத்துவைத் தான் மணம் முடிப்பேன் என்று கூறுகிறாள். சாமிக் கவுண்டர் அதற்கு சம்மதிக்கிறார். கதை இனிது முடிகிறது.

3·0 இந்த இரு நாவல்களையும் வைத்துக் கொண்டு ஷண்முகசுந்தரம் எப்படிப்பட்ட நாவலாசிரியர் என்று காண்போம்.

3·1 ஷண்முகசுந்தரம் 1917-ம் ஆண்டு பிறந்தவர். இவருக்கு இன்றைக்கு 55 வயதாகிறது. இவ்வெழுத்தாளர் தமது இளமைக் காலத்தில் இந்திய விடுதலை இயக்கத்தைக் கண்டவர்; விடுதலைக்குப் பின் இந்தியாவின் தலைமையைக் காண்பவர். விடுதலை இயக்க காலத்தின் பல்வேறு சக்திகள் அவரைப் பாதித்துள்ளன. குறிப்பாக காந்தியடிகளின் நாடு தழுவிய ஒத்துழையாமை இயக்கம் அவரைக் கவர்ந்தது. காந்தியின் தலைமையில் இந்திய தேசீய காங்கிரஸ் நாடு முழுவதும் வேர்விட்டுப் பரவியது. காந்திஅடிகள் இந்தியா வாழவேண்டுமானால் இந்தியக் கிராமங்கள் வாழவேண்டும் என்று விரும்பினார். மற்ற காங்கிரஸ் தலைவர்கள் இதை இந்த அளவிற்குச் சிந்திக்கவில்லை. காந்தி, ஐரோப்பியர்களது இயந்திர நாகரீகத்திற்கு மாற்றாக, இந்தியாவின் கிராமிய நாகரீகத்தை வளப்படுத்த விரும்பினார். இயந்திரத் தொழில் கிராமியக் கைத்தொழில்களை நசுக்குவதை வெறுத்தார். கிராமங்களில் அடிமைப் பட்டிருக்கும் விவசாயிகளை மேல் நிலைக்குக் கொண்டுவர கிராமக் கைத்தொழில் இயக்கத்தையும், ஹரிஜன முன்னேற்ற இயக்கத்தையும் துவங்கினார். கிராம மறுமலர்ச்சி இயக்கம் மனிதாபிமானமும், நாட்டு விடுதலை லட்சியமும் கலந்த ஓர் இயக்கமாகும். காந்தியடிகளின் இவ்வியக்கத்தில் பற்றுதல் உள்ள பல காங்கிரஸ் தொண்டர்கள் கிராமங்களுக்குச் சென்றனர். கிராம மக்களுக்குத் தொண்டாற்றினர். வாழ்க்கையில் எளிமை, அன்பு, பொறுமை ஆகிய லட்சியங்களை வற்புறுத்தினர். இந்த இயக்கம் கலைஞர்களையும் ஈர்த்தது. நகர வாழ்வையே மையமாகக் கொண்டு கதை புனைந்த காலத்தில் கிராம மக்களை பின்புலமாக வைத்துக் கதை படைக்கப் பலர் விழைந்தனர். அவர்களில் ஷண்முகசுந்தரம் ஒருவர். அவரது நாவல்களில் கிராமம் தவிரவேறு எதையுமே காண முடியாது. இதை Dr. கைலாசபதி 'Back to Village இயக்கத்தின் தாக்கம்' என்று குறிப்பிடுகிறார்.

3·2 இந்த இயக்கம் ஷண்முகசுந்தரத்தை பாதித்தது என்பது உண்மை. இருப்பினும் ஷண்முகசுந்தரம் 'தீபம்' இதழுக்கு அளித்துள்ள பேட்டியில் அவர் நாவல் எழுதுவதற்கு துணையாக இருந்த வேறுபல சூழ்நிலைகளைத் தெளிவாக்குகிறார். அவற்றை நாம் பின்னர் சற்று விரிவாகக் காண்போம். முதலில் ஷண்முகசுந்

தரம் தமிழ் நாவல் வரலாற்றில் எந்த இடத்தில் உள்ளார் என்று புரிந்துகொள்வது நல்லது. இதற்கு சுருக்கமாக அதன் வரலாற்றைக் காண் போம்.

3·3 ஷண்முகசுந்தரம் வரலாற்று அடிப்படையில் மணிக்கொடி காலத்தில் எழுதத் தொடங்கினர். அவருக்கு இயல்பாகவே இலக்கியத்தில் மிகுந்த ஈடுபாடு இருந்தது[7] அவரது தம்பியும் அவருக்குத் துணையாக விருந்தார். தாகூரின் சிறுகதைகளும், பாரதியின் பாடல்களும் அவரைத் தூண்டின. 'மணிக்கொடி', 'காந்தி', 'சுதந்திரச் சங்கு' ஆகிய இதழ்களை விரும்பிப் படித்தார். "அதில் வரும் கதைகளைப் படிக்கையில் 'ஏன் நானும் இதுபோல் எழுதக் கூடாது?" என்று விளையாட்டுப்போல ஓராசை தோன்றியது. உடனே ஒரு கதையை எழுதி அனுப்பிவிட்டேன் (மணிக் கொடி) 'பாறை அருகே' என்ற அக் கதையைப் படித்துவிட்டு, உதவி ஆசிரியராக விருந்த கி. ரா. அவர்கள், உடனேகடிதம் எழுதினர். அதில் 'கதை உங்கள் சொந்தக் கற்பனையா—அல்லது வேற்று மொழியிலிருந்து மொழி பெயர்த்து அனுப்பியதா?" என்று கேட்டிருந்தார். என் கதைதான் என்று எழுதினேன். அடுத்த இதழிலேயே அக்கதை பிரசுரமாயிற்று[8] இவ்வாறு தன் எழுத்துலக வாழ்வுபற்றி ஷண் முகசுந்தரம் கூறுகிறார்.

மணிக்கொடியுடன் நெருங்கிய தொடர்பு ஏற்பட்டதால் ஷண்முகசுந்தரத்தின் எழுத்திற்கு மெருகு ஏற்பட்டது.[9] மணிக்கொடி எழுத்தாளர் களில் ஒருவரான கு. ப. ரா. ஷண்முகசுந்தரத் திற்கு உறுதுணையாக இருந்தார், அவரது ஆலோசனைகள் ஷண்முகசுந்தரத்திற்கு பெரும் துணையாக இருந்தன.[10] அதேநேரத்தில் ஷண் முகசுந்தரம், கு. ப. ரா., புதுமைப்பித்தன், மௌனி, போன்றவர்கள் நகரங்களில் வாழ்ந்தது போல் ஷண்முகசுந்தரம் தன் வாழ்க்கையை அமைத்துக்கொள்ளவில்லை. கிராமத்திற்கே சென்றுவிட்டார்.[11] சென்னை நகருடன் அதிகத் தொடர்பு கொள்ளவில்லை.[12] மணிக்கொடி எழுத் தாளர்கள் பல்வேறுவிதமான இலக்கிய முயற்சி களில் ஈடுபட்டிருக்கும் பொழுது ஷண்முக சுந்தரம் மட்டும் அதிலிருந்து விலகிய தொரு பாதையை மேற்கொண்டார். மணிக்கொடி எழுத்தாளர்களது உத்திகள் அவரைப் பாதித்தாலும், கண்ணோட்டத்தில் தனக்கென்று ஒரு தனிப்பாதையை மேற்கொண்டார். மௌனியைப் போல் புறவயமான நடப்பியல்பை (objective reality)அகவயப்படுத்தவில்லை. ஷண்முகசுந்தரம் புதுமைப் பித்தனைப்போல இரண்டையும் ஒன்ருக இணைக்கவில்லை. இவர்கள் எல்லோரையும்விட ஷண்முகசுந்தரம் நடப்பியல்பை அனுபவதிலும், அதன் தூலமானகூறுகளை வெளிப்படுத்துவதிலும், சிறந்து விளங்குகிருர். யதார்த்த உலகை அதன் கன பரிமாணங்களுடன் தன் நாவல்களில் கையாளும் பொழுது, ஷண்முக சுந்தரம் ஒரு தனி இயக்க எழுத்தாளராகவே ஆகிவிட்டார்.

4·1 ஷண்முகசுந்தரம் சமுதாய உணர்வு உள்ள எழுத்தாளர். அவரது காலத்தில் நிகழ்ந்த பலநிகழ்ச்சிகள் அவரைப் பாதித்தன. அவற்றில் ஒன்று பிரிவினை இயக்கம். இந்திய நாட்டை இரு கூருகப் பிரிக்க வேண்டும் என்ற கருத்து வலுத்துவந்த காலம் அவரது காலம். இந்த நாட்டுப் பிரிவினை இயக்கம் இந்திய நகரங்களிலும், இந்திய அறிவாளி வர்த்தகத்தினரிடமும் மிகப் பெரிதாக இருந்தது. ஆனல் பல்லாயிரக் கணக்கான இந்திய கிராம மக்கள் விடுதலைப் போரைப் பற்றியும், அதனுல் ஏற்படப் போகும் பலன்களைப் பற்றியும் சிந்தனை செய்யாமல் இருந்தனர். கிராமங்களில் வாழும் மக்கள் தங்கள் வழியிலேயே வாழ்வைச் செலுத்திக் கொண்டிருந்தனர். ஷண்முகசுந்தரம் நாட்டுப் பிரிவினை இயக்கத்தை நன்கு மனதில் வைத்துக் கொண்டு கிராமங்களில் நிகழும் வீட்டுப் பிரிவினையைக் கண்டார். அவரது படைப்பு களில் மையமாக விளங்குவது நிலம். கிராமங் களில், நிலம்தான் உற்பத்திச் சாதனம். கிராம மக்களின் சிந்தனை, உயிர், மூச்சு எல்லாமே நிலத்தில் அடங்கியுள்ளது. நிலத் தகராறு அவனது சிந்தனையில் மையம் கொண்டுள்ளது. அவரது நாவல்களில் நிலத்தகராறும், பாகப்பிரிவினையும் முக்கியக் கருத்தாக விளங்குகின்றன. நாகம்மாள் பாகப்பிரிவினையை விரும்புகிருள். அதன் விளைவு அவளது மைத்துனன்

பலியாகிறான். 'சட்டி சுட்டது' தந்தைக்கும் மகனுக்கும் இடையே உள்ள பாகப்பிரிவினையை அலசுகிறது,அவரது 'அறுவடையும்' 'பணத் துளியும்' இதே நிலத் தகராறுகளைப் பற்றிப் பேசுகின்றன. இந்தப் பிரிவினைக் கருத்தை நாட்டுப்பிரிவினை என்ற பின்னணியில் இணைத்து வைத்துக் காண்கிறார் ஆசிரியர். 'நாகம்மாளை' ஏன் எழுதினார் என்று கூறுகையில் ஷண்முக சுந்தரம் எழுதுகிறார். "நானும் கிராமத்தை நிலைக்களனாக வைத்துக் கொண்டு சிறுகதைகளை எழுதிக் கொண்டிருந்தேன்......... அப்போது பாகிஸ்தான் பிரிவினையைப் பற்றிய பேச்சு அடிபட்ட நேரம், மகாத்மா போன்ற தலைவர்கள் ஒற்றுமையை வற்புறுத்திக் கொண்டிருந்தனர். இந்திய கிராமங்களிலும், நாட்டுப்பிரிவினையைப் போல குடும்பங்களில் பாகப்பிரிவினைகள் அதிக மாயின. இதனால் பிரிவினை பற்றிய எண்ணத்தை மக்கள் மனதிலிருந்து அகற்ற, கிராம சமூகத் தில் நடக்கும் ஒரு வீட்டு வாழ்க்கையை மைய மாக வைத்து 'நாகம்மாளை' எழுதினேன்."[13]

4·2 ஷண்முகசுந்தரத்தின் இச்சமூக உணர் வின் மற்றொரு கூறாக விளங்குவது நடப்பியல்பு அல்லது யதார்த்தவாதக்கண்ணோட்டம் ஆகும். சமூகத்தை ஆய்வது தான் நடப்பியல்பின் சாராம்சம் என்பதை ஒப்புக்கொண்டால்[14] ஷண்முகசுந்தரம் இம்முறைக்கு மிக அருகில் வந்து விடுகிறார். ஷண்முகசுந்தரத்தின் கண் ணோட்டத்தில் சமூகம் என்பது புறவயமானது. அதில் நிகழும் முரண்பாடுகள் தூலமானவை. அவர் படைத்துள்ள கதாபாத்திரங்கள் தமிழ் நாட்டுக் கிராமங்களில் இன்றும் நிலவும் சமூக உறவுகளின், அவற்றின் சூழ்நிலைகளின் கலையுரு வங்களாகத் திகழ்கின்றன. அவரது கதை மாந்தர்கள் கிராமப்புறங்களில் இடம் பெறும் பல்வேறு சக்திகளின் பாத்திர இனங்களாக விளங்குகின்றனர். (typification). அவர்கள் வாழ்க்கையைக் கண்டு மிரள்பவர்கள் அல்லர், வாழத்துடிப்பவர்கள். இதை நாம் சற்று விரி வாகக் காணவேண்டும். இதற்கு மேற்கூறிய இரு நாவல்களை அடித்தளமாகக் கொள்வோம்.

4·3 நாகம்மாளின் கதாநாயகி யார்?

4·4 வெங்கமேட்டு கிராமத்தில் சாதாரண குடியானவக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்த விதவைப் பெண் நாகம்மாள், ஆசிரியர் கூறுகிறபடி, 'இந்தப் பெண் நாகம்மாள், கணவன் இறப்ப தற்குப் பத்து வருடத்திற்கு முன்பிருந்தே ஒரு ராணி போலவே நடந்து வருகிறாளென்றும், பிறருக்கு அடங்கி நடக்கும் பணிவும் பயமும், என்னவென்றே அவள் அறிய மாட்டாள் என்றும் இப்போது குறிப்பிட்டாலே போதும்.[15] நாகம்மாளைப் போன்ற சொத்துடைய ஏராள மான பெண்களை நம் கிராமப்புறங்களில் இன் றும் காணலாம். அவள் பாசம் மிகுந்த தாய், தன் மைத்துனனிடம் மரியாதை உள்ளவள். சின்னப்பன் பாகப்பிரிவினை கூடாது என்று கூறும் பொழுது நாகம்மாள் அடங்கிவிடுகிறாள். ஆனால் தன் கணவனுக்கு உரியது தனக்குச் சேரவேண்டும் என்ற எண்ணம் அவளை வாட்டு கிறது. இந்த ஆர்வத்தைத் தூண்டுகின்றனர் ராமசாமிக் கவுண்டரும், அவரது ஆட்களும். நாகம்மாள் நிலம் பிரிக்கப்படுவதற்குத் தான் முற்படுகிறாளே ஒழிய தன் மைத்துனனுக்கு எந்த ஊறும் விளைவிக்க அவள் சம்மதித்தது இல்லை. நாகம்மாள் இந்த நாவல் முழுவதிலும் பொறுப்பு மிகுந்த குடும்பத் தலைவியாகவும் வரு கிறாள். வீட்டு வேலைகளில் வெளிவேலைகள் முழுவதையும் அவளே கவனிக்கிறாள். ஆசிரியர் நாகம்மாளை, தமிழ் நாட்டுக் கிராமங்களில் குறிப்பாக கவுண்டர், நாயக்கர் ஆகிய சமூகங் களில் காணப்படும் சொத்துடைய விவசாயக் குடும்பப் பெண்களின் பிரதிநிதியாகப் படைத் துள்ளார்.

4·5 நாகம்மாளின் சாயலில், ஆனால் குறைந்த வயது உடையவளாகப் படைக்கப்பட் டுள்ள கதாபாத்திரம் தான் "சட்டி சுட்டதடா வின்" வேலாத்தாள். வேலாத்தாள் அழகுள்ள வள், பருவப் பெண்; துணிச்சல் மிகுந்தவள், பரோபகாரி, சுறு சுறுப்பானவள், மரியாதை யானவள். அவளது துணிச்சலுக்கு ஒரு எடுத்துக் காட்டு. வேலாத்தாள் தன் தந்தையிடம் தான் யாரை மணம் முடிப்பேன் என்று ரத்தினச்சுருக்க மாகக் கூறுகிறாள்[16] "வேலாத்தாள்!, "நானு அங்கமுத்தைக் கட்டிக்கிறனுங்க. அவள் குர

4·5 இந்த இரு கதாபாத்திரங்கள் மூலம் ஷண்முகசுந்தரம், கிராமங்களில் உள்ள இரு வேறுவிதமான பெண்களைப் படம் பிடித்துக் காட்டுகிறார். நாகம்மாள் தன் பங்கைக் கேட்கையிலும், கெட்டியப்பனுடன் உறவாடுகையிலும் கிராமியச் சட்டங்களை மீற முயற்சிக்கிறாள். வேலாத்தாள் அடக்கம் மிகுந்த துணிச்சலுடன் தான் நினைத்ததை அடைகிறாள். ஆனால் இருவர் வாழ்வுமே நிலத்துடனும், சொத்துடனும் பின்னிப் பிணைந்து கிடக்கிறது.

5 "இந்நாவல் மனிதனின் எழுச்சியைப் பாடவில்லை; வீழ்ச்சியைப் பாடுகிறது"[17] என்று தி. க. சி. நாகம்மாளைப்பற்றிக் கூறுகிறார். இக்கூற்றின்படி நோக்கினால், ஷண்முகசுந்தரம் T. S. Eliot போல ஒரு அழுகுண்ணிச் சித்தர் (pessimist)என அவர் பொருள் கூறுகிறார் என்றே தோன்றுகிறது, ஆனால் ஷண்முகசுந்தரம் அப்படிப்பட்ட எழுத்தாளர் அல்ல. அவர் பார்த்தசாரதி 'குறிஞ்சி மலரில்' செய்வதுபோல் லட்சியத்தைக் காட்ட வரவில்லை. உண்மையில் ஷண்முகசுந்தரம் தனது நாவல்களில் மனிதனது எழுச்சியையோ அல்லது வீழ்ச்சியையோ விவரிக்கவில்லை. மனிதன் தனது சமுதாயச் சூழ்நிலைகளில் எவ்வாறு இருக்கிறானோ அப்படியே படைக்கிறார். மனிதன் சூழ்நிலைகளின் பாதிப்பிற்கு உட்பட்டவன். இந்தச் சூழ்நிலைகளை மீற முடியாதவன் என்பதுதான் அவரது கதாபாத்திரங்களுக்கு அடிப்படையான அம்சம். இதற்குச் சிறந்த உதாரணம் சாமிக் கவுண்டர் என்ற பெரிய பண்ணாடி. சாமிக்கவுண்டர் பெரிய நிலச்சுவான்தார். அவர் நிலத்தோடு நிலமாக ஒன்றியவர். அவர் சிந்தனை என்றைக்குமே அவருடைய கிராமத்தை விட்டு வெளியே சென்றதில்லை. அவரது ஆண் மக்கள் மாரப்பனும், பழனியப்பனும் புகைபிடிக்கும் பொழுதும் சரி, மீனாட்சியுடன் செல்லும் பொழுதும் சரி, அவரால் அதைத் தாங்கவே முடியவில்லை. அவர் துடிக்கிறார். எதனால்? அவர் தம் மக்கள் மீது அளவு கடந்த பாசம் வைத்துள்ளார் அதனால். அதேசமயத்தில், தன் மதிப்பை விட்டுக் கொடுக்காதவர் சாமிக்கவுண்டர். மனிதாபிமானம் மிகுந்தவர். அவர் கை பொன்னப்பனுக்கும், கோழிக்காரனுக்கும் வாரி வழங்கும் கை. வாழ்க்கையில் வரும் இன்னல்களை துணிச்சலுடன் தாங்குபவர் சாமிக்கவுண்டர்.[18] அசராத தன்னம்பிக்கை, அதே சமயத்தில் பிறருக்கு இரங்குதல், தன்மானம் காத்தல் போன்ற பெருங்குணங்களின் உறைவிடம் சாமிக்கவுண்டர். அவரது காலத்துச் சூழ்நிலையை அவரால் மீற முடியவில்லை. ஆனால் அவர்காலத்து எண்ணங்களில் மூழ்கிய அவரை புதிய கால எண்ணங்கள் என்ற வெள்ளத்தில் ஒதுக்கப்படுகிறார். தனது மக்கள் பழைமையை விட்டுப் புதுமையின் பல அம்சங்களைத் தழுவும் பொழுது அவரால் தாங்க முடியவில்லை. அதேசமயத்தில் அவரது மகள் புதுமையை நெறியோடு தழுவும்பொழுது —அங்கமுத்துவை நேசிக்கும் பொழுது—அவர் பழையஎண்ணத்திலிருந்துமீண்டும் புதிய எண்ண வெள்ளத்தோடு சேர்ந்து நீந்துகிறார். இதற்கு அவரது தந்தையுணர்வு பழமைப்பற்றை வெல்வதே காரணமாகும். நாகம்மாளில் வரும் சின்னப்பனும், 'சட்டி சுட்டதடா'வில் வரும் பொன்னப்பனும், கோழிக்காரக் கந்தசாமியும் வாழத்துடிப்பவர்கள். நாட்டு வேதாந்தம் பேசுபவர்கள் அல்லர். பொன்னப்பனும், கந்தசாமியும் நாவலாசிரியரின் மனிதாபிமானத்தை வெளிப்படுத்தும் குரலாக ஒலிக்கின்றனர். கதாநாயக, நாயகிகளைப் பற்றிய விவரங்களை அறிய நமக்குத் துணையாக விளங்குகின்றனர். வெங்காக்கா, நாச்சக்கா, செல்லக்கா ஆகியோரை இதேவழியில் நாவலாசிரியர் பயன்படுத்துகிறார். நாவலின் மையக்கருத்தாக கிராம சமுதாயத்தின் வர்க்கமுரண்பாடுகள் இடம்பெறாவிடினும், அந்த சமுதாய உண்மையை அவரது கலைக் கண்ணால் காணத்தவறவில்லை.பண்ணையாருக்கும் கூலியாளுக்கும் உள்ள முரண்பாட்டை ஷண்முக சுந்தரம் பின்வரும் உரையாடலில் வெளிப்படுத்துகிறார்.

"வெங்கக்கா சொன்னாள் நாங்க தெக்கே போகத் தடம் பார்த்துக்குட்டு இருக்கிறோம்... இந்த மாளாத வெயிலில் பாடுபடறதுக்கு நா சலிக்கிலே அக்கா. உள்மடியைக் காட்டுங்-கோண்ணு பருத்தி கொட்டறப்போ செல்லக்கா சொல்றுபாரு அதைக் கேட்கறப்போ நாணுக்கிட்டு சகாலாம்னு இருக்குது"[19]

இங்கு ஆசிரியரின் மனிதாபிமானமும், நடப்பியல்பும் உணர்வு பூர்வமாக வெளிப் படுகிறது.

"உயிரோட்டமான உரிமைக் குரல் அது. என்ன சொன்னாலும் குடியானச்சி பொறுத்துக் கொள்வாள். திருட்டுப்பட்டம் கட்டினுல் அவளால் சகித்துக்கொள்ள முடியுமா? எவளோ இரண்டொருத்தி உள்மடியில் மாங்காய் அளவு பருத்தியை ஒளித்து வைத்திருப்பாள் என்றால் அத்தனை பேரையும் சோதனை போடுவது என்ன நியாயம்?"20

ஷண்முக சுந்தரத்தின் நாவல்கள் முழுவ-திலும் பரந்த மனிதாபிமானக் கண்ணோட்டம் இதுபோன்று பரவிக்கிடப்பதைக் காணலாம்.

'கந்தப்பனுக்கும், பொன்னப்பனுக்கும் ஒரு கருத்து ஒற்றுமை. கிராமங்களின் நிலை பற்றி இருவரும் சிந்திக்கிறார்கள்'21 "இங்கே பிழைப் பிற்கு வழிகிடையாது. நிலத்தை நம்பலாம். நம்ப வேண்டியதுதான். யாரெல்லாம் நிலத் தையே சொர்க்கமாகப் பாவிக்கலாம் தண்ணீர் வசதியுள்ளவர்கள். பண்ணாடியைப் போல் அவருடைய சம்பந்தியைப் போல் நூற்றுக்கு இரண்டொருவர்...... மற்றவர்கள் கதி என்ன? காட்டைக் கரண்டு கொண்டிருந்தால் வயிறு நிறைந்தா விடும்?"

ஆசிரியர் மேலும் கூறுகிறார்: வறட்சியைத் தழுவிக் கொண்டிருக்கும் அந்த வட்டாரத்தில் செய்வதற்கு என்ன வேலை இருக்கிறது? பிஞ்சுக் கரங்கள் வேகாத வெயிலில் ஓடி ஓடிச் சாணி எடுப்பதும், கழிதட்டுப் பொறுக்குவதும், வருடத் திற்கு பத்து வள்ளம் கம்புக்கும், எட்டு வள்ளம் சோளத்திற்கும்—ராகிக் கூழுக்குமாக அடிமைச் சீட்டு எழுதிக் கொடுத்துவிட்டு பண்ணைகளில் அவதிப் படுகிறதைப் பார்க்கும்தோறும் சாமிக் கவுண்டர். இரங்குவார் அந்த பேசும் பொற் சித்திரங்களைப்பெற்றெடுத்த புண்ணியவான்களை எண்ணி இரங்குவார். வசதியுள்ள குடும்பத்தினர் தான் பிள்ளைக் கனியமுதின் எதிர்காலத்தைச் சிந்தித்தார்களா? எதற்காகச் சிந்திக்கவேண்டும் 'இருப்பதை வைத்திருந்தால்' இதுவே போதும் என்றிருந்தனர்"22

இந்த இடங்களில் ஆசிரியரது சமூக உணர் வும், நடப்பியல்பும், மனிதாபிமானமும் போட்டியிட்டுக் கொண்டு வெளிப்படுகின்றன.

பெரியதொரு குடும்பம் இருந்தாலும், அச ராமல் வாழ்க்கை நடத்தும் கணக்கய்யரும் ஹாஸ்யரசத்துடன் நியாயம் உணர்த்தும் ராசிபாளையம் மணியக்காரரும், சமூக சேவை செய்யும் மனப் பாங்குள்ள அங்கமுத்துவும், தீமைக்கு உறைவிடமான பள்ளனும், கெட்டியப் பனும், நாராயண முதலியும், வாழ்க்கையை அதன் இனிப்பு, கரிப்புடன் துணிச்சலாகச் சந்திக்கும் வருங்காலத்தில் நம்பிக்கையுள்ள கதாபாத்திரங்கள்.

இந்த மாந்தர்கள் தேய்வைப் பிரதிபலிக்க வில்லை. பலஹீனங்கள் உள்ள மனிதன் வாழ முடியும் என்று காட்டுகின்றனர். எனவே ஷண்முகசுந்தரம் மனிதனின் வீழ்ச்சியைப் பாடு கிறார் என்று கூறுவது அவ்வளவு பொருத்தமாக இல்லை. சமுதாய அமைப்பின் தேய்ந்துவரும் ஒருவர்க்கத்தை மார்க்ஸிம் கார்க்கி, Three Artomonovs என்ற நாவல்களில் காட்டுவது போல் சித்திரிக்கிறார்.

ஷண்முகசுந்தரம் மனிதாபிமானம் மிகுந்த வர் என்பதற்கு மற்றொரு ஆதாரம், அவர் கையாளும் Imagery. ஷண்முக சுந்தரத்தின் நாவல்களில், பண்டிதர்கள் பயன்படுத்தும் வறட்டு உவமைகள் கிடையாது. அவர் மேற் கோளாகக் கூறக் கூடிய உதாரணங்கள் பெரும் பாலும் ராமாயணத்திலிருந்தும், மகாபாரதத் திலிருந்தும் வருகின்றன. உதாரணமாக சாமிக் கவுண்டர் குடும்பத்தை ராசிபாளையம் மணியக் காரர் 'துரியோதனக் கூட்டம்' என்று குறிப்பிடு கிறார். 'சட்டிசுட்டதடா' நாவலே ராமாயணத் தின் யுத்த காண்டத்துடன் முடிவடைகிறது. "அரக்கன் வீழ்ந்தான் தேவர்கள் பூமாரி பொழிந்தனர்." இந்த இரு பெரும் இதிகாசங் கள் தவிர, கிராமங்களில் உள்ள இயற்கைப் பொருள்களைத்தான் அவர் தன் உவமானங் களுக்குப் பயன்படுத்துகிறார். "அந்தி வானத்தைக் கிழித்துக்கொண்டு செல்லும் சூரியனைப்போல் கலப்பையும் பூமியைக்கிழித்துக்

கொண்டு சென்றது"[23] "மணியக்கார ராமசாமிக்கவுண்டர் நல்ல பாரசாரியான ஆள். கருவேலங்கொட்டை மாதிரி அவரது காலும் கையும் உறுதியாயிருக்கும். அவரது நிறமும் கருஞ்சாந்து போலத்தான்"[24] நாராயண முதலியை ஆசிரியர் அறிமுகப் படுத்துகிறுர் "இவன் ஒரு புளுகுண்ணி, குண்டு பரட்டன்... பொட்டுக் குறித்தாற்போல் சொல்வான். எங்கே கல்லெறிஞ்சால் எந்தப் பழம் விழும் என்ற சங்கதியெல்லாம் தெரிஞ்சவன்."[25] இவை போன்ற சாதாரணமான, ஆனல் எல்லோருக்கும் விளங்கும் உவமானங்கள் ஷண்முகசுந்தரத்தின் நாவல்கள் நெடுகிலும் காணலாம்,

இவற்றிலிருந்து ஷண்முகசுந்தரம், மனிதாபிமானம், யதார்த்தப் பண்பு, சமூகத்தை உணரும் தன்மை ஆகியவை நிரம்பிய எழுத்தாளர். அவருடைய தத்துவச் சார்பு இவற்றை ஊக்குவிக்கின்றன என்றும் உணரலாம்.

————

மேற்கோள்கள்

1. வாதுலன்: 'குமுதம்' 'கல்கி' 'கதிர்' போன்ற வார இதழ்களில் இவர் கதைகள் எழுதுகிருர். இவரது கதைகள் மேலோட்டமானவை.
2. தமிழ் இலக்கிய வரலாறு: கா. சு. பிள்ளை; மாயாண்டி பாரதி; பொன்னரசு.
3. 'சட்டி சுட்டது' — ராணிமுத்து பதிப்பு — முன்னுரை.
4. தமிழ் நாவல் இலக்கியம் Dr. கைலாசபதி, M. A. Phd. பக். 227.
5. சட்டிசுட்டது — ராணிமுத்து — முன்னுரை.
6. தீபம். ஷண்முகசுந்தரம்—பேட்டி-பக். 50
7. I bid பக். 47
8. I bid பக். 48
9. I bid பக். 48
10. I bid பக். 48
11. I bid பக். 48
12. I bid பக். 48
13. I bid பக். 49
14. Problem of Modern Aesthetics.
15. நாகம்மாள் — பக். 7
16. சட்டி சுட்டது — ராணிமுத்து பதிப்பு பக். 188
17. தமிழ் நாவல்கள் பக்.
18. Resolution and Independence.
19. சட்டி சுட்டது — பக். 65
20. I bid பக். 65
21. I bid பக். 93
22. I bid பக். 40
23. நாகம்மாள் — பக். 32
24. I bid பக். 70
25. I bid பக். 71

(67ம் பக்க தொடர்ச்சி)

லில் உறுதி இருந்தது; நினைத்ததைச் சொல்லக் கூடியவள், தக்க தருணத்தில் தைரியமாகக் கூறிவிட்டாள்". இவ்வாறு ஆசிரியர் அவள் துணிச்சல்பற்றி எழுதுகிருர்.

ஆசானும், தோழனும்

சோவியத் எழுத்தாளர்கள் கூட்டத்தில் மார்ஸிம் கார்க்கி "நான் உங்களுடைய ஆசானல்ல, தோழனே" என்ருர். ஆனல் அவர் பேச்சைக்கேட்ட எழுத்தாளர்கள், "நீங்கள் சொல்லுவது எவ்வளவு பெரிய தவறு! நீங்கள் மாபெரும் ஆசான்தான். அதற்குக் காரணம் நீங்கள் எங்களுடைய தோழராக இருப்பதுதான்" என்ருர்கள்.

வாசகர் அரங்கம்

அ. வெங்கடாசலம், பி. எஸ்ஸி.,
மதுரை.

நான் தற்போது மீண்டும் மீண்டும் ஆராய்ச்சி இதழ்களைப் படித்து வருகிறேன். தங்கள் கட்டுரையான "நாட்டுப்பாடல்களில் சோக முடிவு" என்ற கட்டுரை சிறப்பாக அமைந்துள்ளது. இத்துறையில் மேலும் பல கட்டுரைகள் வெளியிடுங்கள். அதேபோல் க. நா. சு. வின் நாவல்கள் பற்றிய வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தியின் கட்டுரை நன்கு உள்ளது. இத்துறையில் மேலும் பல நாவலாசிரியர்களைப்பற்றி ஆராய்தல் வேண்டும்.

அ. வெங்கடாசலம்.

[தங்கள் விருப்பம் இவ்வளவு சீக்கிரம் நிறைவேறும் என்று எண்ணியிருக்க மாட்டீர்கள். சென்ற இதழைப்படித்திருப்பீர்கள். நான்கு நாவலாசிரியர்களைப் பற்றிய ஆய்வுக்கட்டுரைகள் உள்ளன. மேலும் சில நாவலாசிரியர்களைப் பற்றி வரும் இதழ்களில் ஆராய்வோம்.

நா. வா.]

⁂ ⁂ ⁂

தே. வேலப்பன், எம். ஏ., எம். லிட்.,
நாகர்கோவில்.

ஆராய்ச்சியின் பணி மகத்தானதாகவே எனக்குத் தோன்றுகிறது. அந்தப் பணியில் என்னளவுக்கு நானும் ஈடுபடுவதை ஒரு பெருமையாகக் கொள்கிறேன். கல்லூரிகளில் தமிழாராய்ச்சி நடத்தி வருகிறவர்கள் ஆராய்ச்சி பற்றிப்பெருமை அடைகிறவர்களாகவே உள்ளனர். எங்கள் கல்லூரி சமூக இயல் பேராசிரியரும் ஆராய்ச்சியில் வெளியாகும் மானிடவியல் பற்றிய கட்டுரைகள் மிகவும் பயனுள்ளவை எனப்பாராட்டினர். எங்களுடைய ஊக்கம் தங்களிடம் இயல்பாக இருக்கிற ஊக்கத்தை வலுப்படுத்தும் என்ற நம்பிக்கையுடன்தான் இதையெல்லாம் எழுதினேன்.

தே. வேலப்பன்.

[தங்களைப் போலவே ஆராய்ச்சியின் இரண்டாவது ஆண்டில் அதன் பணியை மதித்து தாமும் அதற்கு உதவ வேண்டுமென எண்ணிப் பல நண்பர்கள் ஊக்கமூட்டும் கடிதங்களை எழுதுகிறார்கள். நமது நாவலாசிரியர்கள் இந்திரா பார்த்தசாரதி தி. ஜானகி-ராமன், சோவியத் ஆய்வாளர்கள், டில்லி, கல்கத்தாவுள்ள ஆராய்ச்சியின் நண்பர்கள் எல்லோருமே ஆராய்ச்சியைப் படித்து விட்டுத் தங்கள் கருத்துக்களை எழுதிப் பாராட்டுகிறார்கள். உங்கள் கடிதம் போன்றவை இயல்பான ஊக்கத்தை வளர்க்கிறதென்பது உண்மையே.

நா. வா.]

⁂ ⁂ ⁂

ஜே. சீனிவாசன், கல்கத்தா.

டிசம்பர் ஆராய்ச்சி இதழ் கிடைக்கப்பெற்றேன். தங்களுடைய 'உலகப்படைப்புக்கதைகள்—கதை மூலங்கள்' பற்றிய ஆராய்ச்சி மிகத் துணிகரமான பெரிய முயற்சி. அதைக் கண்டு வியப்புக் கொண்டேன். ஜே. சீனிவாசன்]

[அப்படியொன்றும் அது பெரிய முயற்சியல்ல. இந்தியப் பண்டைப் படைப்புக் கவிதைகளைத் தற்கால இந்தியப் பழங்குடி மக்களின் படைப்புக் கதைகளோடு ஒப்பிட்டு ஆராய்தல் அவசியம். ஒரு சிறிதளவு D. D. கோசாம்பி இதனைச் செய்துள்ளார். பல இந்திய இனக்குழுப் புனைக்கதைகளை டோரின், எல்வின் போன்றவர்கள் தொகுத்துள்ளார்கள். பழைய இலக்கியப் புனைகதைகளோடு ஒப்பிட்டு ஆராய்தல் வேண்டும். எனக்கு ஆய்வுக்குரிய மூலங்கள் கிடைக்காது. கிடைக்கும் வசதியுள்ளவர்களுக்கு சமய நம்பிக்கை குறுக்கே வருவதால் விஞ்ஞான ஆய்வு வழியில் செல்ல அச்சமிருக்கிறது.

நா. வா.]

⁂ ⁂ ⁂

தி. ஜானகிராமன், நாவலாசிரியர், டில்லி.

இப்பொழுதுதான் டாக்டர் ரொமிலாதாப்பரின் கடிதம் வந்தது. தம்முடைய வரலாறும் வக்கிரங்களும் என்னும் கட்டுரையை ஆராய்ச்சியில் வெளியிட அனுமதியளித்துள்ளதாக அதில் எழுதியிருக்கிருர். இவ்வாறு அவர்ஆராய்ச்சிக்கு அனுமதி வழங்கியிருப்பதுபற்றி நான் மகிழ்ச்சியுடைகிறேன்.

நமது மாணவர்கள் வரலாறுபற்றிய ஆய்வுக் கண்ணேட்டங்களே அறிந்துகொள்ள வேண்டுமல்லவா? ஆராய்ச்சி தான் இக்கட்டுரையை மொழி பெயர்த்து வெளியிட வேண்டுமென்று நான் மிகவும் ஆர்வத்தோடு விரும்பினேன். இப் பத்திரிகை ஒன்றுதானே நோக்கத்தில் உறுதியும், அறிவுப் பணியில் ஆர்வமும் கொண்டுள்ளதென்று அதன் வாசகர்களிடம் நன்மதிப்புப் பெற்றுள்ளது. நமது மக்கள் இக்கட்டுரையை படிக்க வேண்டுமென்று நான் விரும்புகிறேன். இதுவரை நான் பத்திரிகையின் நிலேமைபற்றி விசாரிக்க வில்லேயே? எப்படி நடக்கிறது.? அது யாரிடம் போய்ச் சேரவேண்டுமோ அவர்களிடம் போய்ச் சேருகிறதா? ஜா.

⋇ ⋇ ⋇

S. P. வரதராஜன்,
இலங்கை.

'ஆராய்ச்சி' இலங்கைப் பல்கலேக் கழக மாணவர்களுக்கு ஒரு வரப்பிரசாதமாக இருக்கிறது என்ருல் அது மிகையல்ல. இலங்கை அரசு இந்திய நூல்கள் சஞ்சிகைகளுக்குத் தடை விதித்துள்ளார்கள். எமது கலே, கலாச்சார தொடர்பு நீங்காதிருக்க தங்கள் பத்திரிகை பெரிதும் உதவி செய்ய தாங்கள் எப்படியாவது பத்திரிகையை அனுப்பத் தவறவேண்டாம். ஆராய்ச்சியின் வளர்ச்சி பெரிதும் இலங்கைப் பல்கலேக் கழக மாணவர்களுக்கு உதவுகின்றது. எனவே தொடர்ந்து வெளியிடுக.

பெ. வரதராஜன்.

(இலங்கையிலிருந்து பல ஆராய்ச்சி வாசகர்கள் ஊக்கமூட்டும் கடிதங்களே எழுதியுள்ளார்கள். 'ஆராய்ச்சி' தவருது வெளிவர ஆய்வாளர்கள் கட்டுரைகள் அனுப்பிக் கொண்டேயிருக்கிருர்கள். ஆராய்ச்சி நண்பர்களும் பலவழிகளில் உதவி செய்கிருர்கள். இதனுல் ஆராய்ச்சி தடையின்றி வெளிவரும் என்று உறுதியாகச் சொல்லலாம். (நா. வா.)

⋇ ⋇ ⋇

சி. சக்திவேல்,
ஆசிரியர்,
ரங்காத் (போ. ஆ.)
அந்தமான். 9—9—'72

அன்புடையீர்,

......இலக்கியத்துறையிலும். வரலாற்றுத் துறையிலும் மானிடர்க்கு வேண்டிய பல ஆழ்ந்த சிந்தனேயைத் தூண்டுகிறது ஆராய்ச்சி. இவ்வகையில் தங்கள் பணி மென்மேலும் வளர்ச்சியுற்று, நலிவுற்ற சமுதாயத்திற்கு பெரும் பங்காற்றும் என்று உறுதியாக நம்புகிறேன். அதோடு ஆராய்ச்சித்துறையில் ஒரு விடிவெள்ளியாகவும் அது திகழுகிறது — ஆராய்ச்சிக்கு எனது வாழ்த்துக்கள்.

[தங்கள் புகழுரையை என்றும் பெறும் முறையில் வருகிற இதழ்களே வெளியிட முயலுவேன்].
—நா. வா.]

⋇ ⋇ ⋇

வி. சிவசாமி, எம். ஏ.,
வரலாற்றுத்துறை,
யாழ்ப்பாணக் கல்லூரி,
வட்டுக்கோட்டை,
இலங்கை. 21—9—'72

தாங்கள் இரண்டு ஆண்டுகளுக்கு மேலாக ஆராய்ச்சிமூலம் நடத்திவரும் அறிவியல் தொண்டு மிகவும் குறிப்பிடற்பாலது. இலக்கியத்தில் மட்டுமின்றிச் சமூகவியலின் பல்வேறு துறைகளிலும் ஆராய்ச்சி மேம்பட்டு விளங்குகிறது. முன்னேற்றமான நோக்குடன் தாங்கள் செய்துவரும் அறிவியல் தொண்டு மேன்மேலும் வளரவேண்டும் என்பது என்னுடைய வேணவா. தமிழிலே வெளிவரும் சஞ்சிகைகள் பலவற்றிலும் இடம் பெருத வரலாறு, தொல்பொருள் இயல் பற்றிய கட்டுரைகளேத் தாங்கள் பிரசுரிப்பது மிகவும் வரவேற்கத்தக்கது. அறிவியல் துறைகள் பலவற்றிலும் தமிழ் வளரவேண்டும் என்பதே என்னுடைய பெரு விருப்பமாகும். இதனே ஆராய்ச்சி நிறைவு செய்யும் வகையில் முன்னேறி வருகிறது.

[தங்கள் புகழுரைக்கு நன்றி. —நா. வா.]

வரலாறும் வக்கிரங்களும் - இரண்டாவது பகுதி

டாக்டர். ரொமிலாதாப்பர்

சென்ற இதழில் இக்கட்டுரையின் முதற்பகுதியை வெளியிட்டோம். அதில் டாக்டர் ரொமிலாதாப்பர், இந்திய வரலாற்றை வக்கிர வார்ப்புகளாக்கும் ஆய்வுமுறைக் கருதுகோள்களை விமர்சித்தார். இக்கட்டுரையில் வர்ணம், ஜாதி இவையிரண்டின் வேறுபாட்டையும் இந்திய சமுதாய வளர்ச்சியில் இவற்றின் பங்கினையும் ஆராய்கிருர். சமுதாயக் குழுக்களின் இணைப்பு எவ்வாறு நடைபெற்றுள்ளது, அதனுல் எத்தகைய பண்பாடு உருவாயிற்று, இச் செயல்பாட்டில் ஜாதி, வருணம், ஆரிய திராவிட இனவேறுபாடுகள் எப்பங்கு பெற்றன என்பதை விரிவாக ஆராய்கிருர். ஆன்மீக நோக்குத்தான் இந்திய வரலாற்றின் இயக்கு சக்தியென்ற கருத்தை, வரலாற்றுச் சான்றுகளோடு ஒப்பிட்டு ஆராய்கிருர்.

அடுத்த இதழில் கட்டுரையின் மூன்ருவது பகுதி வெளியாகும்.

-- நா. வா.

வேதகால இலக்கியத்தின் துவக்ககாலத்திற்கு இந்தியாவின் நாகரீக உதயத்தை தொடர்பு படுத்துவது ஓர் காலப்பிழையாகும். ஏனெனில் ஹாரப்பா நாகரிகம் என்றும், சிந்து வெளி நாகரிகம் என்றும் அழைக்கப்படும் முன்னேற்றமடைந்த பண்பாடு கி. மு. 3000 ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே நிலைகொண்டிருந்தது. இலக்கியச் சான்றுகள், அகழ்வாராய்ச்சிச் சான்றுகளைவிட நம்பத்தகுந்தவை என்ற நம்பிக்கையே இக்காலப்பிழை தோன்றுவதற்கு காரணமாகும். பழமையின் பொருளாயத எச்சங்களைக் கண்டுபிடித்துப் பொருள்காணும் தன்மையால் அகழ்வாராய்ச்சி இரண்டு ஆய்வுப் பகுதிகளுக்கு சான்றுகளை அளிக்கிறது. ஒன்று தொழில் நுணுக்கம் பற்றிய ஆய்வு; எப்படிப் பண்பாடுகள் மாறுகின்றன என்பதை அறிய இவ்வாய்வு துணைபுரிகிறது. மற்ருென்று சூழல் ஆய்வு அல்லது எக்காலஜி (Ecology). இவ்விரு வகை ஆய்வுகளும் ஒரு குறிப்பிட்ட கால கட்டத்தை மதிப்பிடப் பெரிதும் துணைபுரிகின்றன. இலக்கியச்சான்றுகள் முழுவதையும் நாம் சேகரித்துவிட்டபடியால் புதியசான்றுகளை அகழ்வாராய்ச்சிதான் அளிக்க வல்லது. ஹாரப்பா எழுத்துக்கள் இன்னும் விளக்கப்படாததால், இலக்கியச்சான்றுகளில் மிகவும் முந்தியது வேதகாலத்து இலக்கியங்களே. மேற்கூறிய காலப்பிழைக்கு மற்ருேர் காரணம், வேதகால மக்களே இந்திய நாகரிகத்தைத் தோற்றுவித்தவர்கள் என்ற நம்பிக்கையாகும். ஒரு பண்டைக்கால மக்களின் சந்ததிகள் வாழ்கிற வரைக்கும் பழைய பண்பாடு மறைந்து போவதில்லை. இது முன்னேறிய நகரநாகரீகங்களைப் பொறுத்தவரைஉண்மையாகும். ஏனெனில் அவை நகரங்களில் மட்டும் இன்றி, சுற்றியிருக்கும் கிராமப் புறங்களிலும், தங்கள் செல்வாக்கைப் பரப்புகின்றன. நகர நாகரீகங்கள் நிலை கொண்டிருந்த இடங்கள் அழிந்து போகலாம். ஆனுல் அவ்விடங்களில் குடியேறுகிற புதியவர்களின் பண்பாட்டைப் பழைய பண்பாடு பாதிக்கிறது. அண்மைக்கால அகழ்வாராய்ச்சிகள், பிற்கால ஹாரப்பா பண்பாட்டிற்குப் பின் பல பண்பாடுகள் தோன்றி நிலைபெற்றிருந்தன என்பதை நிரூபிக்கின்றன. இவை மேலையஇந்தியா, மாளவம், சிந்து கங்கைச் சமவெளி, சிந்து தோ—ஆப் முதலிய நிலப்பகுதிகளில் நிலைபெற்றிருந்தன. அப்பண்பாடுகள் ஹாரப்பா — பண்பாட்டின் எச்சங்களாகும். எனவே ஹாரப்பர்கள் யாராயிருந்த போதிலும், அவர்களிடமிருந்தே இந்திய நாகரீகத்தின் துவக்கத்தைக் காணவேண்டும்.

ஹாரப்பன் நகரங்கள் ஆரியர் படையெடுப்பால் அழிந்தன என்னும் கொள்கை இப்பொழுது சந்தேகத்துக்கு உள்ளாகியுள்ளது. மோஹன்

ஜதாரோ என்னும் நகரத்தில் மட்டும் வன்முறையின் சுவடுகள் தெரிகின்றன. அவைகூட வேறு காரணங்களால் ஏற்பட்டிருக்கக் கூடும் என்று அனுமானிக்கப் படுகிறது. அத்தகைய அனுமானங்களில் ஒன்று: சிந்துநிலப் பகுதியிலும், சிந்துகங்கைச் சமவெளியிலும், ராஜஸ்தானிலும் பாய்ந்த ஆறுகளின் நீரோட்டப் பாதைகள் மாறின. இக்காரணம் பொருத்தமானதாகவே தோன்றுகிறது. மோஹன்ஜதாரோவில் அடிக்கடி வெள்ளத்தால் அழிவுகள் நேர்ந்துள்ளன என்பது தெளிவாகத் தெரிகிறது. ஹாரப்பாகாலத்தில் இருந்த பாசனமுறைகளால் நீரில் உப்புச் சேர்ந்திருக்கக்கூடும். இவற்றால் சூழ்நிலை மாற்றங்கள் ஏற்பட்டிருக்கலாம். இம்மாற்றங்களால் அப்பகுதி முழுவதும் பாலைவனமாகி விட்டது. சிந்துசமவெளியில் நகரங்கள் அழிந்துபோனதைக்கொண்டு சூழ்நிலை மாற்றங்கள் ஏற்பட்டன என்பதை அறிய முடிகிறது. இப்பண்பாடு புதிய பூகோளவியல் சூழ்நிலைகளில், புதிய குடியேற்றங்களின் செயல்பாட்டினால் புதிதாக உருவாகியது.

பல தொல்பொருள் வகைப் பண்பாடுகள் பலவற்றிலிருந்து புதிய நகர நாகரிகங்கள் தோன்றின. இவற்றைக்கூட ஆரிய நாகரீகம் என்று வகைப்படுத்திக் கூறமுடியவில்லை. வேதகால இலக்கியத்தின் காலத்தில் இந்நகரங்கள் உருவானதால் இவை ஆரியர் நாகரீகமெனக் கருதப்படுகிறது. இங்கு பண்டைக்காலத்தில் வாழ்ந்த மக்கள் தொகுதியினரை ஆரிய இனத்தவரெனக் கருத உறுதியான சான்றுகள் எவையும் இல்லை. தூய—ஆரிய இனமொன்று இந்தியாவில் வாழ்ந்திருந்த போதிலும், இன்றுவரை அவர்கள் ஓரினமாகவே எஞ்சியிருப்பார்கள் என்று எதிர்பார்க்க முடியாது. மிகையான கற்பனையின் துணையோடுதான் அவ்வாறு எதிர்பார்க்க முடியும். விஞ்ஞான உயிரியல் அத்தகைய நம்பிக்கைக்கு விரோதமானது. தூய இனம் ஒன்று நெடுநாள் கலப்புறாமல் அவ்வாறே இருக்கமுடியும் என்பதை உயிரியல் விஞ்ஞானம் மறுக்கிறது. இனக்கலப்பால் உலகமுழுவதும் தூய இனங்கள் சுருங்கிவரும் போக்கை உயிரியல் ஆய்வுகள் காட்டுகின்றன. ஒதுங்கிய இடங்களில் பிற மக்கள் குழுக்களிடமிருந்து தனித்து வாழ்கிற இனத்தொகுதியினர் கூட தூய இனத்தவர் என்று உறுதியாகச் சொல்லுவதற்கில்லை. ரிக் வேதகால மக்கள், 'தாஸ்யூ' என்ற மக்களைப்பற்றி சப்பைமூக்கு உடையவர்கள் என்றும் கருப்புநிறமுடையவர்கள் என்றும் கூறியதிலிருந்து, அவர்கள் வெள்ளைநிறமுடையவர், நிமிர்ந்த மூக்குடையவர்கள் என்று குறிப்பால் உணர்வதன்றி, அவர்கள் தனியான வேறு இனத்தவர்கள் என்று முடிவு கூறுவதற்கில்லை. வரலாற்று - உறுதி நோக்கில் ஆரியன் என்பது ஆரியமொழியைப் பேசியவர்களைக் குறிக்கிறது என்றுதான் தெரிகிறது. இக்காலத்தில் அம்மொழி சம்ஸ்கிருதம் என்பதில் ஐயமில்லை. அவர்களுக்கென ஓர் வகைப் பண்பாடு இருந்தது (cultural pattern). பண்பாட்டில்—ரிக்வேத மக்கள், ஹாரப்பா மக்களிடமிருந்து பெரிதும் வேறுபட்டவர்கள். ஹாரப்பா மக்கள் நகரவாசிகள். செப்புக்கருவிகளைப் பயன்படுத்தினர். ரிக்வேத மக்கள் ஆநிரை காக்கும் பொருளாதாரம் உடையவர்கள். நாடோடி வாழ்க்கையினர். ஆடுமாடு வளர்க்கும் தொழிலை முக்கியமானதாகக் கொண்டு, பயிர்த்தொழில் வாழ்க்கையை நோக்கி முன்னேறிக் கொண்டிருந்தனர். அவர்கள் வழிபட்ட தெய்வங்களும், வழிபாட்டுச் சடங்குகளும் வெவ்வேறானவை.

சாம, யஜுர், அதர்வ வேதங்கள் குறிப்பிட்டுக்காட்டும் சமுதாயம், ரிக்வேத மக்களின் சமுதாயத்தினின்று வேறுபட்டதாகத் தெரிகிறது. இச்சமுதாயத்தின் பொருளாதார மையம் கூட தோ - ஆபுக்கும், நடுக்கங்கைச் சமவெளிக்கும் மாறிவிட்டது. இச்சமுதாயம் ஆநிரைகாக்கும் நாடோடி வாழ்க்கையிலிருந்து, பயிர்த்தொழிலுக்கு மாறி, அதன் பின்னர் நகர வாழ்க்கைக்கு முன்னேறிக் கொண்டிருந்ததாகத் தெளிவாகத் தெரிகிறது. அவர்களது குடியிருப்பு நிலப்பகுதிகளை போரில் வென்று கொண்டார்கள் என்று கருதுவதற்குச் சான்றுகள் இல்லை. எனவே பிற்கால வேத இலக்கியங்களில் இந்தோ ஆரிய மொழி பேசுவோருடைய பண்பாடும், அவர்களது வருகைக்கு முன்னர்

இந்நிலப்பகுதிகளில் தங்கியிருந்த மக்களும் பண்பாடும் கலப்புற்றன என்று கொள்ளலாம். மொழியியல் சான்றுகள் இக்கொள்கையை வலுப்படுத்துகின்றன. திராவிடமொழியிலிருந்து பிறந்த சொற்கள் ரிக்வேதத்தில் உள்ளன. இச்சொற்கள் வேதகால சம்ஸ்கிருத மொழியில் நுழைந்தன. சம்ஸ்கிருதமொழியின் வளர்ச்சியை வரலாற்று ரீதியாக ஆராய்ந்தால், திராவிட மொழியிலிருந்து கடன்பெறப்பட்ட சொற்களின் பெரும்பான்மையானவை கி. மு. 1000லிருந்து 500வரையிலான காலத்தில் நுழைந்தவை என்று நிருபிக்கப்பட்டுள்ளது. இக்காலத்தையே பிற்கால வேதகாலம் என்று குறிப்பிடுகிருர்கள். கங்கைப் பள்ளத்தாக்கிலும், வட இந்தியாவிலும் அக்காலத்தில் முன்நிலே—திராவிட மொழியே பேசிய மக்கள் வாழ்ந்திருக்க வேண்டும். ப்ராஹ்யி, குருக், மால்டோ மொழிகள் பண்டைய மொழியின் எச்சங்களாகும். இந்தோ ஐரோப்பிய மொழிகளிலிருந்து பிறந்து வளர்ந்த வேறெந்த மொழியிலும் காணப்படாத ஆரியம் அல்லாத ஒலிப்பு முறைகள் சம்ஸ்கிருதத்தில் உள்ளன.5

பெருங்கூட்டமாக வந்த ஆரியர் வட இந்தியாவைப் போரில் வென்று அவர்களுக்கு முன் குடியிருந்த மக்களே அடிமைப்படுத்தி அம்மக்களின் பண்பாட்டுக்கு வேருன தங்கள் மொழியையும், பண்பாட்டையும் நிறுவிக் கொண்டனர் என்ற கொள்கையை வரலாற்று ஆசிரியன் சந்தேகிக்காமல் இருக்க முடியாது. போர்களும் வெற்றிகளும், சிற்சில இருந்தன வென்ருலும், அவை தூர வடக்கில் மட்டுமே தான். ஆரியமொழி பேசும் மக்கள் வட இந்தியாவிற்குள் குடியேறி அங்கு வாழ்ந்தமக்களோடு கலந்தனர் என்ற முடிவுக்கு வருவதே சான்றுகளுக்குப் பொருத்தமான முடிவாகும். பின்னர் உருவான பண்பாடு, இவ்விருவகை மக்கட் குழுவினரின் கலப்பின் விளேவாகத் தோன்றியதாகும். வட இந்தியாவின் பெரும்பகுதியில் இந்தோ ஐரோப்பிய மொழியை மக்கள் பேசத் தொடங்கினர். புதிய பண்பாட்டின் பொது இயல்பு இதுதான். இந்நிகழ்ச்சி ஓர் சமூக சக்தியாகிவிட்டது. இதனே வரலாற்றுரீதியாகக் காணவேண்டும்.

ஒரு மொழி பரவுவதற்கு போர்—வெற்றி மட்டும் காரணமன்று. முன்னேறிய தொழில் நுணுக்கத்தோடு தொடர்புடைய ஓர் மொழி அக்காரணத்தாலேயே பரவக்கூடும் என்ற உண்மைக்கு உதாரணங்கள் பல வரலாற்றில் உள்ளன. கி. மு. இரண்டாயிரத்தில் தொடங்குகிற காலத்தில் இந்தியாவில் இரண்டு புதுமைகள் தோன்றின. ஒன்று குதிரையைப் பரவலாக மக்கள் பயன்படுத்தத் தொடங்கியது. மற்றொன்று இரும்புத் தொழில் நுணுக்கத்தை மனிதன் அறிந்திருந்தது. இக்கூற்றை மெய்ப்பிக்கும் சான்றுகள் அகழ்வாராய்ச்சியிலிருந்து மட்டுமல்லாமல் இலக்கியத்திலிருந்தும் கிடைக்கின்றன. அக்கால இலக்கியங்களில் 'அஸ்வ' (குதிரை) 'கிருஷ்ண அயஸ்' (இரும்பு உலோகம்) என்ற சொற்கள் அடிக்கடி வருவதைக் காண்கிருேம். காளே இழுக்கும் வண்டியைப்பார்க்கிலும் சக்கரங்களேயுடைய குதிரை இழுக்கும் வண்டி போக்குவரத்திற்கு மேன்மையான தொழில் நுணுக்கமுடையதாக ஆயிற்று. செம்பையும், வெண்கலத்தையும்விட இரும்பைப் பயன்படுத்தியதால் அம்மக்கள் பல புதிய தொழில் திறமைகளேப் பெற்ருர்கள். சூரிய—பஞ்சாங்கத்தைப் பற்றி அக்கால இலக்கியங்கள் குறிப்பிடுவதால் வானவியலும், காலே நிலே இயலும் முன்னேறியிருந்தன என்றறிகிருேம்.

வானவியல் அறிவில் முன்னேற்றம் கண்டதால், விதைப்பு, அறுவடை, பாசனம் முதலிய விவசாயத் தொழில்களில் அவர்களுடைய திறமை வளர்ச்சி பெற்றது. ஜியோமிதி அறிவு வளர்ந்ததால், யாகசாலேகள் கட்டுவதிலும், வயல்வரப்புகளே அமைப்பதிலும், கட்டிடங்களேக் கட்டுவதிலும் முன்னேற்றம் ஏற்பட்டது. ஆரிய மொழி பேசுவோர் வட இந்தியாவில் பரவிய காலத்தோடு, இப்புதிய தொழில் நுணுக்க வளர்ச்சியும் உண்டாயிற்று. முன்னேறிய தொழில் நுணுக்கம் பரவியபொழுது அதனேடு சம்ஸ்கிருதம் தொடர்பு கொண்டிருந்தது. எனவே அம்மொழி பரவலாக ஏற்றுக்கொள்ளப் பட்டது. இரும்புத் தொழில் நுணுக்கம் ஏற்கெனவேநிலேத்திருந்த தென்னிந்திய பழைய

கற்காலப் பண்பாட்டுப் பிரதேசங்களில் நிலைமை வேறு விதமாயிருந்தது. அங்கு திராவிடம் முக்கியமான மொழிக் குடும்பமாயிருந்தது.

ஒப்பிடக்கூடிய வரலாற்றுக் காலத்தில் ஈரானிலும், கிரேக்கத்திலும் இது போன்ற செயல்முறை நிகழ்ந்தது. சம்ஸ்கிருத மொழியின் விதையான இந்தோ ஐரோப்பிய மொழியே அப்பிரதேசங்களின் பண்பாடுகளின் தொடர்புப் பிணைப்பாக இருந்தது என்பது வியப்பாக இருக்கிறது. இப்பிரதேசங்களை ஆரிய இனத்தார், ஜயித்திருந்தார்கள் என்றால் வரலாற்று வளர்ச்சிப்போக்கு ஒரே மாதிரியாக இருத்தல் வேண்டும். ஆரிய — முற்கால நிறுவனங்கள் அழிந்துவிடாமல் நிலைத்து புதிய மொழியை ஏற்றுக்கொண்டு, ஓர் புதிய பண்பாட்டு, உயர் நிலை மக்கள்-குழுவினரிடையே உருவாக்கியது. தென்கிழக்கு ஆசியாவின் பல பிரதேசங்களின் வரலாறு, இந்திய பண்பாட்டின் உறவின் விளைவாக இப்போக்கிலேயே வரலாற்றின் பிற்கால கட்டங்களில் சென்றிருக்கிறது என்றே தோன்றுகிறது.

சமூக உருவங்களின் பரிணாமத்தையும், சமூகம் அமைக்கப்பட்டிருந்த விதத்தையும் மாறாமல் நிலைத்திருந்த பண்பாட்டுக் கூறுகளின் அளவையும்; சமூகமாறுதல்கள் நிகழ்ந்தபோது அவற்றின் தன்மைகள் எவை என்பதையும் பகுத்து ஆராய்ந்து நாம் மறு மதிப்பீடுசெய்வது அவசியமாகும். இந்தியாவில் சமூக அமைப்பு ஜாதி அமைப்பாக உருவாயிற்று. தற்காலம் வரை அது நீடித்துள்ளது. இவ்வமைப்பின் கொள்கை 'வருணக் கொள்கை'யாகும். மூல புருஷனைப் பலிகொடுத்ததன் மூலம் வருணங்கள் உண்டானதாக ரிக்வேதம் குறிப்பிடுகிறது. அதனைக் குறிப்பிடும் சுலோகங்கள் வருமாறு:

"புருஷனைப் பிரித்தபோது எத்தனை பங்காகப் பிரித்தார்கள்? அவனது வாயையும், புஜங்களையும் எப்பெயர் சொல்லி அழைத்தார்கள்? தொடையையும், பாதங்களையும் எப்பெயர் சொல்லி அழைத்தார்கள்?"

பிராம்மணன் அவனுடைய வாய், அவனுடைய புஜங்களிலிருந்து **ராஜன்** உண்டாக்கப்பட்டான். தொடைகள் வைசியனாயின. பாதத்திலிருந்து சூத்திரன் உண்டாக்கப்பட்டான்."6

ரிக் வேதத்தில் நான்கு வருணம்பற்றி மேற்குறித்த ஒரே ஒரு குறிப்புத்தான் உள்ளது. ரிக் வேதத்தின் வேறுபகுதிகளுக்குள் எழுதப்பட்ட காலத்திற்குப் பிற்காலத்தில் எழுதப்பட்டதென மொழியியல் ஆய்வுகள் காட்டுகின்றன. பிற்காலத்தில் இருந்த ஓர் நிலைமைக்கு முற்காலத்தில் தோற்றம் காணுகிற முயற்சியில் விளைந்த புனைகதையே (myth) இச்சுலோகங்கள்.

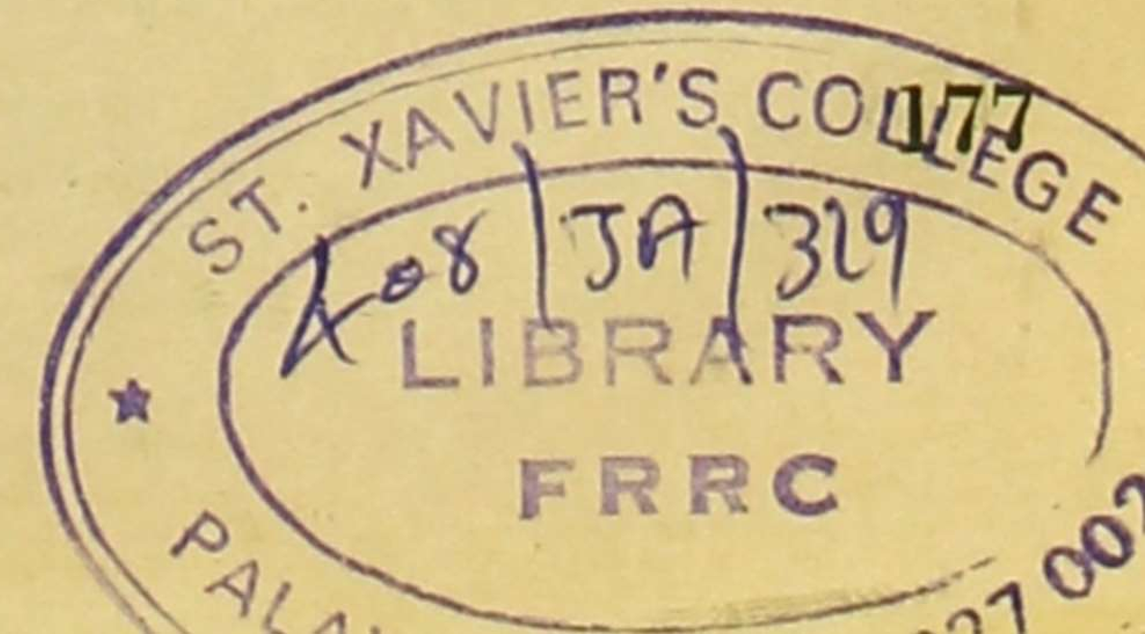
ஹாரப்பா காலத்திலேயே ஜாதிஅமைப்பாக வளர்ச்சி பெறக்கூடிய சமூகக் கூறுகள் இருந்தன. ஹாரப்பா நகரங்களின் குடியிருப்புகளைக் கவனிக்கும் பொழுது மூன்று சமூகப் பிரிவுகள் இருந்தனவென்பது புலனாகிறது. பிற்காலத்தில் நான்காவது சேர்ந்தது. அல்லது ஹாரப்பா சமூகஅமைப்புக்குள்ளேயே, மாறுதல் ஏற்பட்டு மூன்று பிரிவுகள், நான்கு பிரிவுகளாக ஆகியிருக்கவும் கூடும்.

ஜாதி அமைப்பின் இயல்புகள் யாவை? ஜாதி என்பது மணஉறவுகளைக் கட்டுப்படுத்தும் பரம்பரைக் குழுக்கள், தொழிலை அடிப்படையாகக்கொண்டு சாதிகள் கீழ்மேல் அடுக்குகளாக உள்ளன. இந்த கீழமேல் அடுக்கில் தமக்குரிய நிலையிலிருந்து ஒரு ஜாதியினர் வேறு ஜாதியினருக்குச் செய்யவேண்டிய தொண்டு நிர்ணயிக்கப்படும். இதனை பிற்கால நூல்கள் 'ஜாஜ்மானி' உறவுகள் எனக் கூறும். இவ்வுறவுகள் பொருளாதார உறவுகளுக்கு அடிப்படையாகின்றன. ஜாதி அடுக்கின் உயர்வு தாழ்வுகள் செய்கின்ற தொழிலைப் பொறுத்தது. தூய்மையான தொழில் புரோகிதனுடையது. மிகவும் அசுத்தமான தொழில் தோட்டியினுடையது. இவ்வேறுபாடுகள் சுலபமாகத் தெரிந்து கொள்ளக் கூடியவை. பிராம்மணனுக்கும், தோட்டிக்கும் உள்ள வேறுபாடு மிகத் தெளிவானது. உச்சியில் இருக்கும் ஜாதிக்தும் அடியில் இருக்கும் ஜாதிக்கும் வேறுப்பாடு எளிதில் தெரிந்துவிட்டாலும், இடைநிலைச் சாதிகளின்

உயர்வு தாழ்வுகள் பிரதேசத்துக்குப் பிரதேசம் வேறுபடுகிறது.

இங்கு இரண்டு விஷயங்கள் கவனிக்கப் படவேண்டும். இவ்வடிப்படையில் அமைக்கப் படும் சமுதாயம் ஜாதிகள் என்ற உருவத்தைப் பெறுகிறது. இதற்கு ஆரியர் திராவிடர் என்ற இரு இனங்கள் அவசியமில்லை. முதலாவது சமூக, பொருளாதார அந்தஸ்து, அரசியல் ஆற்றல், சுத்த அசுத்தங்கள் ஆகிய தன்மை களுக்கும் இவ்வமைப்பிற்கும் தொடர்புகள் இருக்கின்றன. இரண்டாவது: ஜாதியின் செயல்பாட்டு அம்சம் வருணமன்று; ஜாதிதான் வருணம் என்பது சமூகக்குழுக்களது அடுக்கின் கொள்கை மாத்திரமாகும். அதனை 'குழு' (tribe) என்று மொழிபெயர்க்கலாம். ஜாதி உறவுகள் சமூகம் செயல்படும் உண்மையான வழி முறைகளைக் காட்டுகின்றன. வருணம் என்பது சடங்கு ஆசாரத்தில் அந்தஸ்தாகும். ஜாதி என்பது உண்மையான சமூக அந்தஸ்தாகும். வருணத்தைக் குறிப்பிடும்பொழுது தரும சாஸ்திரங்கள் ஜாதிக் கொள்கையைக் குறிப்பிட்டன. ஒவ்வொரு வருணமும் பல ஜாதிகளின் சடங்கு ஆச்சார அந்தஸ்தைக் குறிப்பிட்டன. ஒவ்வொரு ஜாதியின் சமூக பொருளாதார நிலையை அவை குறிப்பிடவில்லை. ஒவ்வொரு ஜாதிக்கும் ஒரு சடங்காச்சார அந்தஸ்தை அளிக்க தரும சாஸ்திரங்கள் முயன்றன. தரும சாஸ்திரங் களில் வருண அமைப்பு மாறாமல் இருப்பதாகக் கூறப்படுவதால், சமூகம் மாறாமல் இறுக்கமாக இருப்பதென்று கொள்வதற்கில்லை. ஆனால் வருண அமைப்பு பற்றிய கொள்கை மாறாமல் இருந்தது என்பதே அதன் பொருளாகும். தரும சாஸ்திரங்கள் சமூக சட்ட அமைப்பை வரையறுத்துக் கூறும் ஆவணங்கள். இந்திய அரசியல் அமைப்பு விதிகளுக்கு அவற்றை இந்த அம்சத்தில் ஒப்பிடலாம். இந்திய அரசியல் அமைப்புச் சட்டம் இன்றைய இந்திய சமூகத்தின் கொள்கை பூர்வமான அடிப்படை களைக் கூறுகிறது. ஆனால் அது உண்மையான நிலைமைகளின் முழுமையான வருணனையன்று. கொள்கையையும் நடைமுறையையும் பிரித்து அறிவது ஆய்வுமுறையில் வழக்கமானதே. கொள்கை, நடைமுறையைவிட மேன்மையான தாக இருப்பினும் சரி, கொள்கை சற்றேறக் குறைய மாறாமலேயிருக்கிறது.

வருண அமைப்பில் அடங்கிய பல குழுக் களைப் பற்றி ஆராய்ந்தால் அகன்ற வரலாற்று மாறுதல்களுக்குப் பொருத்தமாக அவை அந்தஸ்தில் மாறுவதைக் காணலாம். வேத பிராமணன் சமயச் சடங்காச்சாரங் களுக்குத்தலைமை தாங்குவதோடு, அரசியல் ஆற்றல் உடையவனாகவும் காணப்படுகிறான். எல்லாப் பிராமணர்களும் ஒரு விதமான அந்தஸ்து உடையவர்களல்லர், குரு பாஞ்சாலப் பிராம்மணர்கள் மகதப் பிராம்மணர் களை இழிவானவர்கள் என்று கருதினார்கள் அவர்களைப் 'பிராம்மணரென்று அழைக்கப்படு வோர் என்று குரு பாஞ்சாலப் பிராம்மணர்கள் குறிப்பிட்டார்கள். சில அரசர்களின் புரோகிதர் களாக, மகதப் பிராம்மணர்கள் ஆன பின்னரே அவர்கள் குருபாஞ்சால பிராம்மணர்களால் மதிக்கப்பட்டனர். ஆடீராப் பிராம்மணர்கள் என்போர் மிலேச்சர்கள் என்று குறிப்பிடப் பட்டனர். அவர்கள் பிராம்மண சாதியினரும், ஆம்பஸ்த சாதியினரும் கலந்தபோது தோன்றி யவர்கள் என்று கருதப்பட்டனர். தென்னிந்தியக் கல்வெட்டு ஒன்று போயா பிராம்மணர்களை சூத்திர ஜாதியென்று குறிப்பிடுகிறது. சம்ஸ்கிருத மரபோடு நெருங்கிய தொடர்பு இல்லாத புரோகிதர்களும், ஜாதி அமைப்பில் புதிதாக இணைக்கப்பட்ட இனக்குழுக்களும், பிராம்மண அந்தஸ்து அளிக்கப்பட்டு, ஒரு கோத்திரத்தைச் சேர்ந்தவர்களாகச் சேர்த்துக் கொள்ளப்பட்டனர். இவர்களுக்கு வருண அமைப்பில் தாழ்ந்த அந்தஸ்தே இருந்தது. பண்டை அரசாங்கங்களில் பிராம்மணர்களுக்கு உயர்த்தஸ்தானமும் மதிப்பும் இருந்தன. ஆனால் பண்டையக் குடியரசுகளில் அவர்களுக்கு ஸ்திரமான உயர்ந்த நிலை இருக்கவில்லை. செல்வந்தர்களான நில உடைமையாளர்கள் உடையவும், வணிகர்களுடையவும் ஆதரவை நாடி அவர்கள் பௌத்த பிக்குகளுடன் போட்டி யிட்டார்கள் என்று பௌத்த நூல்கள் கூறு கின்றன. இலக்கியச் சான்றுகளை ஐயமின்றி



ஏற்றுக் கொள்வதற்கில்லை. அவற்றைப் பிற சான்றுகளோடு ஒப்பிட்டுச் செய்திகளை அறிந்து, ஆராய்ந்து மதிப்பிட வேண்டும்.

பிராம்மணர்கள் புரோகிதப்பணியை மட்டும் செய்து வந்தார்கள் என்று கொள்ளுவதற்கில்லை. தச்சுவேலை முதலிய தொழில்களைக் கூட பிராம்மணர்களில் எளியவர்கள் செய்து வந்தார்கள். பிராம்மணர்களில் செல்வர்கள், நிருவாகப் பதவிகளையும், அமைச்சர் பதவியையும், புரோகிதப் பணியோடு சேர்த்து வகித்து வந்தனர். இதற்குக் காரணம், அவர்களுக்கு கல்வியறிவு இருந்ததுதான். இதேகாரணத்தால் தான் பிற்காலத்தில் சமணவணிகர்கள் ரஜபுத்திர அரசுகளில், உயர்ந்த அரசாங்கப் பதவிகளையும், தளபதிப் பதவிகளையும் வகித்தனர் என்பது இலக்கியச் சான்றுகளால் புலனாகின்றது.

குப்தர் ஆட்சிக்குப் பிற்காலத்தில் பிராம்மணர் நிலை மேன்மையடைந்தது. அக்காலத்தில் பௌத்தம் செல்வாக்கிழந்தது. பொருளாதார அடிப்படையும் அரசியல் அதிகாரத்தை நிலைப் படுத்திக் கொள்ள பிராம்மணரது கல்வியின் இன்றியமையாமையும் பிராம்மணரின் சமய ஆதிக்கத்திற்கு வழிவகுத்தன. இக்காலத்தில் பிராம்மணருக்கு நிலங்களும், நில வருவாயும் தானமாக அளிப்பது அதிகரித்தது. அரசனது அதிகாரியாகப் பதவி வகிப்பதற்காகவோ, அரசருக்கு ஊழியம்புரிந்ததற்காகவோ சம்பளத் திற்குப் பதில் பிராம்மணருக்கு நிலம் அளிக்கப் பட்டது. இவை தவிர 'அக்ரஹாரம்' என்றும் 'பிரம்மதேயம்' என்றும் நிலங்களும், கிராமங் களும் பரம்பரை உரிமையோடு பிராம்மணர் களுக்குத் தானமாக வழங்கப்பட்டன. கல்வியை மதித்தோ, சமயப் பணிகள் செய்வதற்கு ஊதிய மாகவோ, அரசப் பரம்பரையின் கொடி வழிப் பட்டியலை எழுதுவதற்காகவோ, இத்தானங்கள் அளிக்கப்பட்டன. இவற்றால் பிராம்மணருடைய வருமானமும், சமூக நிலையும் உயர்ந்தன. நிலத்தோடு எண்ணற்ற உரிமைகளும் அவர் களுக்குக் கிடைத்தன. உதாரணமாக எட்டா-வது நூற்றாண்டில் ஒரு பல்லவ மன்னனால் விடுக்கப்பட்ட சாசனத்தின் வாசகம் வருமாறு:

"22வது ஆட்சியாண்டில் மன்னர் பிறப்பித்த ஆணையாவது...... பிரம்மயுவராஜன் விண்ணப்-பித்ததற்கு இணங்க கோரஷர்மாணை ஆணத் தியாக வைத்து, கொடுக்கள்ளி கிராமத்தை குடிநீக்கி பிரமதேயமாக்கி, பாரத்வாஜ கோத் திரத்து, சந்தோக்கிய சூத்திரத்து, புணிவாசி யான செட்டிரங்க சோமயாஜிக்கு நீரோட்டிக் கொடுக்க, ஊரோம் கரணத்தான் எல்லைகாட்ட, பிடி சூழ்ந்து, கள்ளி நாட்டி, கல்லும் நாட்டிக் கொடுத்தோம்." (எல்லையைக் குறிப்பிடுவதற்காக)

இவ்வாறு தானம்பெற்றவர் எக்கடமைகள், வரிகளிலிருந்து விலக்குப் பெறுகிறார் என்பதைச் சாசனம் கூறுகிறது.

"இந்நான்கெல்லைக்குட் பட்ட நஞ்சை புஞ்சை நிலங்களை இத்தானம் பெற்றவர் உழு-வித்துண்பாராகவும். நீரை வழிப்படுத்தக் கால்வாய்கள் வெட்டிக் கொள்வாராகவும். இதனைப் பெற்றவர், இவ்வூரில் நிலமுடையவர் கள் இருக்கவேண்டிய கடமைகளும், இறைகளும் பாட்டங்களும் இருக்க வேண்டியதில்லை. அவை யாவன: செக்குப்பாட்டம், தறிப்பாட்டம், கிணறுதோண்டக் கூலி, கரணத்தான் பங்கு, குயப்பாட்டம், நெய்விலை, துணிவிலை, வேடர், தூதர், கணிகையர், இவர்களுடைய பங்கு, நற்புல், நல்லேறு...... ஊரார், சபையார், அதிகாரிகள் முன்னிலையில் இத்தானம் அளிக்கப் பட்டது."

இச்சாசனம் செம்பில் வெட்டப்பட்டு இப் பிராம்மணர் குடும்பத்தில் ஒரு சட்டபூர்வமான ஆவணமாக இருந்தது. இதைப் போலவே அதிகாரிகளுக்கும் அரசர்கள் தானமளித் துள்ளார்கள்.

கோயில், பிராம்மணருடைய சக்தியை அதி கமாக்கும் நிறுவனமாகிவிட்டது. பழங்காலக் கோயில்கள் மிகச்சிறியனவாயிருந்தன. சில நூற்றாண்டுகளில், கி. பி. 500க்கு பின்னர், அவை மிகவும் பெரியனவாயின. பெரிய கட்டிடங்கள் எழுந்தன. நிலங்களும், கிராமங் களும் கோயில்களின் உடைமைகளாயின.

ஏராளமான நிலவருவாயும், காணிக்கை வருவாயும் அவற்றிற்குக் கிடைத்தன. கோயில் நிதியை நிருவகிக்கும் பதவிகள், அரசரது ஆதரவைப் பெற்றவர்களுக்கே கிடைக்கும். கோயில்கள் கல்வி நிறுவனங்களாகி, பிராம்மணீயக் கல்விக்கு நிறுவன அடிப்படையை அமைத்தன. மடங்கள், கோயில்களின் மூலம் பிராம்மணீயக் கருத்துக்கள் திட்டமிட்ட வகையில் பரவ வழிபிறந்தது. குப்த முற்காலத்தில் பௌத்தப் பள்ளிகள் சமூகத்திற்குச் செய்துவந்த பணியை, இக்காலத்தில் கோயில்கள் செய்தன. படிப்பையே நோக்கமாகக்கொண்ட சிலருக்கு இலவசமாகக் கற்றுக்கொள்வதற்கு, கோயில்கள் பள்ளிகளின் செல்வச் செழிப்பு இடமளித்தது. பல தர்க்க விவாதங்கள் நடைபெற இத்தலங்கள் வசதியளித்தன.

க்ஷத்திரியர்கள் பிராம்மணர்களோடு ஒத்துப் போவது ஓர் பிரச்சினையாகிவிட்டது. இப்பிரச்சினைக்கு அடையாள பூர்வமான புனைகதை பரசுராமன் கதையாகும். பௌத்த நூல்கள் க்ஷத்திரியனுக்கு நிலவுடைமையாளன், குழுத்தலைவன் என்ற நிலைகளில் முக்கியத்துவம் அளிக்கிறது. கொள்கையளவில் அரசர்கள் க்ஷத்திரியர்களாக இருத்தல் வேண்டும். ஆனால் குப்த முற்காலத்தில் க்ஷத்திரிய அரச பரம்பரைகள் அபூர்வமாகவே காணப்படுகின்றன. நந்தர்கள் சூத்திரர்கள், மௌரியர்கள், தாழ்ந்த குலத்தவர் என்று பிராம்மண நூல்கள் கூறுகின்றன. சுங்கர்கள், பிராம்மணர்கள். சேதியர், சோழர், பாண்டியர், சேரர், ஆந்திரர் ஆகியவர்கள் க்ஷத்திரியரல்லர். அவ்வருணத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் என்று தங்களை அழைத்துக் கொள்ளவில்லை. அந்நியக் கொடிவழியுடைய இந்தோ—கிரேக்கர், சகர், குஷாணர் முதலியோருக்கு க்ஷத்திரியரில் தாழ்ந்த குலமெனக் கருதப்படும் 'விராட்டியர்' என்ற அந்தஸ்தை, பிராம்மணர், அரைகுறை மனத்தோடு அளித்தனர். ஆயினும் பாணினியும், மனுவும் இவர்களைச் சூத்திரராகவே கருதினர். சில அரச மரபுகள், சூத்திரர் வழித்தோன்றல்கள் என்பதை மறைக்க எவ்வித முயற்சியும் புராணக்கதைகள் எழுதப்படும்பொழுது மேற்கொள்ளப்படவில்லை. செயல்முறை அரசியலில் ஒரு அரசமரபின் ஜாதி பரம்பரை, அதனை ஆளத் தகுதியில்லாததாக ஆக்கிவிடுவதில்லை.

கி. பி ஐந்தாம் நூற்றாண்டிற்குப் பின்னர் புதிய நிருவாக மாற்றங்களும்; நில அமைப்பு மாற்றங்களும் ஏற்பட்டு ஓர் புதியசமூக அமைப்பு தோன்றியது. கீழ் ஜாதிகளைச் சேர்ந்தவர்கள்; அயல் நாட்டவர், இன்ன ஜாதியென்று சொல்ல முடியாதவர்கள் மிகப்பலர். அரசியல் ஆதிக்கம் பெற்று சிறு சிறு சுதந்திரநாடுகளை ஆளத் தொடங்கினர். அவர்கள் தமது முன்னோர் வரலாற்றை அதீத கற்பனை கலந்து எழுதச் செய்தனர், தங்களது குலத்தோற்றத்தின் உண்மையை மறைக்கவே அவர்கள் இவ்வாறு செய்தனர்.

இவ்வாறு, மவோரில் வாழ்ந்த குஹில்லர்கள், பில்லர்களோடும், சண்டெல்லர்கள், கோண்டர்களோடும் தொடர்புடையவர்களாகக் கூறப்படுகின்றனர். ரஜபுத்திர அந்தஸ்திற்கு உரிமை கொண்டாடிய இவர்களெல்லாம் ஆளத் தொடங்கிய காலத்தில் ஆரியப் பண்பாட்டை அறிந்தவர்களாகத் தோன்றவில்லை. இவர்களது முன்னோர்கள் ஆரியமல்லாத மொழிகளைப் பேசியதாகவும் அவர்களது, பழக்க வழக்கங்களும், சமூக அமைப்பும், இனக்குழு அமைப்பிற்குரியனவாகத் தோன்றுகின்றனவேயன்றி, ஜாதி அமைப்பிற்குரியனவாகத் தோன்றவில்லை. இவ்வரசர்களெல்லாம் ஆதிக்கம் பெற்றபின்னர் க்ஷத்திரிய அந்தஸ்தை விரும்பினர். பிராம்மணர்களைக் கொண்டு தங்கள் முன்னோர் மரபை எழுதச் செய்தனர். புராணங்களிலுள்ள சூரிய வம்சம், சந்திரவம்சம் இவையிரண்டோடும் இவ்வரசர்களைப் பிணைத்து அவர்களது மரபு வழியை பிராம்மணர்கள் எழுதிவைத்தார்கள். இவ்வாறு அவர்கள் க்ஷத்திரிய அந்தஸ்து தங்களுக்கு உண்டு என்று உரிமை கோருவதற்கு பிராம்மணர் சான்றுகளைப் படைத்துக் கொடுத்தார்கள். இன்னும் அரசியல் ஆதிக்கம் சமூகத்தின் உயர் நிலையில் இருந்தவர்கள் கையில் அகப்படும் நிலையில்தான் இருந்தது. ஆனால் அவர்கள் வர்ண அந்தஸ்தைத் தேடிப்பிடித்துக் கொள்வது

அவசியம் என்ற நிலைமை இருந்தது. சம்ஸ்கிருதப் பண்பாடு பரவியதும் அப்பண்பாட்டின் தலைவர்கள் பிராம்மணர்களாக இருந்ததும்தான் இந் நிலைமைக்குக் காரணங்களாகும். இப்புதிய அரசுகள், பிராம்மணரால் தோற்றுவிக்கப் பட்டவை என்றோ, அல்லது நிலங்களைத் தானமாகப் பெற்று, உயர் பதவிகளையடைந்தவர்களால் நிறுவப்பெற்றவையென்றோ கதைகள் புனையப்பட்டன. உதாரணமாக பண்டல் கண்டில் ஆண்ட பரிவிராஜகர் என்ற அரச மரபினர் தங்களைப் பிராம்மண வம்சம் என்று அழைத்துக்கொண்டனர். மைத்ராக குலத்தைச் சேர்ந்த பத்ராகன் என்ற குப்த தளபதி சௌராஷ்டிரத்தின் மண்டலாதிபனாக(ஆளுநன்) நியமனம் பெற்றான். அவனது மகன் சேனாபதி என்ற பட்டத்தைப் புனைந்துகொண்டு அரசாண்டான். அவனுடைய பெயரனும், அப்பெயரனுக்குப் பின் ஆண்ட அவனுடைய பரம்பரையினரும் மகாராஜா என்ற பட்டத்தை எளிதில் சூடிக்கொண்டு மன்னர்களாகிவிட்டனர். ஆறாவது நூற்றாண்டில் வாலாபியைத் தலைநகராகக் கொண்டு ஆண்டுவந்த மைத்ராக வம்சத்தினர் சுதந்திர மன்னர்களாகப் பல தானங்கள் அளித்துக் கல்வெட்டுக்களை வெளியிட்டுள்ளார்கள். அதிகாரிகளாயிருந்து, சிற்றரசர்களாகி பின் அரசியல் சூழ்ச்சிகளால் அவர்கள் சுதந்தர அரசர்களானார்கள். இவ்வாறு கலகங்களும், குழப்பங்களும், போர்களும் நிலவிய காலங்களில் சிலபகுதிகளில் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த அதிகாரிகளும், தலைவர்களும், அரசர்களான செய்திகள், பல இலக்கியச் சான்றுகளின் மூலம் வெளியாகின்றன. இவர்களுக்கு மேன்மையான தோற்றுவாய் அல்லது மூலபுருஷன் இருக்கவில்லை.

இந்நிலைமை அண்மைக்காலம் வரை இந்தியாவின் பல பகுதிகளில் காணப்பட்டது. அரசியல் ஆதிக்கம் பெற்றபின், சரியான சாதியிலும், வருணத்திலும் அவர்களை அமர்த்த வேண்டிய பிரச்சனை பிராமணர்களை எதிர் நோக்கியது. இக்காலத்தில் அரச பதவி பெற்ற பல தலைவர்களுக்குப் பிராம்மணர்கள் க்ஷத்திரிய பதவியையும் அளித்தார்கள். இதனால்தான் இக் காலத்தில் திடீரென்று நூற்றுக்கணக்கான க்ஷத்திரிய வம்சங்கள் முளைத்தன. பிற்காலத்தில் இந்நடைமுறை காணப்படுகிறது. 15-ம் நூற்றாண்டில் அரசாண்ட மஹமத் பெகாரா சுல்தானைப் புகழ்ந்து உதயராஜா என்ற கவிஞன் ஒரு சமஸ்கிருத நூல் இயற்றினான். புதிதாக இஸ்லாமியனாகி மதவெறியோடு இந்துக்களைத் தாக்கிய அவ்வரசனை உதயராஜா தனது காவியத்தில் க்ஷத்திரியன் என்றும் 'இந்து தர்ம பரிபாலகன்' என்றும் வானளாவப் புகழ்ந்துள்ளான்.

அரசியல் ஆதிக்கத்தைக் கைப்பற்ற மேற்கூறிய வழிமுறைகளைத் தவிர, அரசனைக் கொன்று ஆட்சியைக் கைப்பற்றுகிற மிகப் பழமையான வழியையும், அரச பதவியை விரும்பியவர்கள் கையாளாமல் போகவில்லை. கடைசி மன்னன் தனது படைகளைப் பார்வையிட்டுக் கொண்டிருக்கும்பொழுது, அவனது பிராம்மண புஷ்யமித்ரசுங்கன் அவனைக் கொன்றுவிட்டு, ஆட்சியைக் கைப்பற்றிக்கொண்டான் என்பதை அறியாதவர்கள் இல்லை. (இம்முறையில் ஆட்சியைக் கைப்பற்றியவர்களில் புஷ்யமித்திரன் தான் கடைசியானவன் என்பதில்லை.) வைசியர்களின் சமூகநிலை பற்றி, பழங்காலச் சான்றுகளிலிருந்து தெளிவாகத் தெரிந்து கொள்ள முடியவில்லை. பிராம்மண-நூல்களில் அவர்கள் முக்கியமான சமூகப் பகுதியினராகக் கூறப்படவில்லை. பௌத்த நூல்கள் அவர்களைச் செல்வர்களான வணிகர்களென்று (செட்டி கிரகபதி) குறிப்பிடுகின்றன. வைசியர் என்ற சொல்லின் பொருளையுடையதாக இச்சொல் பயன்படுத்தப் பட்டுள்ளது. அவர்களுக்குச் சமூகத்தில் முக்கியமான பாத்திரம் இருந்தது. இவர்கள் நகரப் பொருளாதாரத்தில் ஆதிக்கம் பெற்றிருந்ததோடு, பௌத்த சமயத்தின் ஆதரவாளர்களாகவும் இருந்தனர். கைத்தொழில்களும் வணிகக் குழுக்களும் தோன்றிய காலத்தில் வணிகர்களின் சமூகப் பாத்திரம் முக்கியத்துவம் அடைந்தது.

வருண விதிகளுக்கு மாறாக சமூகப் பிரிவுகளுக்குள்ளே உறவுகள் தோன்றின என்பதை வெளிப்படுத்தும் சான்று ஒன்றை ஐந்தாம்

நூற்றுண்டு சாசனம் ஒன்று தருகிறது. பட்டு நெசவாளர்களின் வணிகக் குழுவின் செலவில் சூரியனுக்கு கோயில் கட்டப்பட்டதைப் பற்றி அச்சாசனம் கூறுகிறது. இக்குழுவினர் லாட தேசத்திலிருந்து மேல மாளவத்தில் இருந்த தாசபுரம் என்ற நகருக்கு வந்து, வாணிகம் செய்து பெரும் பொருள் ஈட்டி, அவ்வூரில் ஓர் கோயில் கட்டுவதற்குப் பணம் அளித்தனர். அக்குழுவில் சிலர் பட்டுநூல் நெசவுத் தொழில் செய்தனர். வேறுபலர். பல்வேறு தொழில் களைச் செய்துவந்தனர்.

அச்சாசனம் கூறியதாவது :

"அவர்களில் சிலர் வில் வித்தையில் சிறந்து விளங்கினர். சிலர் அற்புதமான கதை களைக் கூறினர். மெய்ச் சமயத்தின் விதிகளைச் சிலர் போதித்தனர். சிலர் தங்கள் குலத் தொழி லில் திறமை பெற்றிருந்தனர். (குலத்தொழில்— பட்டு நெசவு)வேறு சிலர் உயர்ந்தலட்சியங்கள் கொண்டிருந்தனர். சிலர் சோதிடம் கற்றிருந் தனர். சிலர் போர்த்தொழில் பயின்று, பகைவர் களை அழிக்கும் வீரமும் வலிமையும் பெற்றிருந் தனர். இக்குழுவின் புகழ் எல்லாத் திசைகளிலும் பரவியிருந்தது.

நெசவுத்தொழில் செய்யும் சாதியின் உறுப் பினர்கள் வெவ்வேறு தொழில்களில் ஈடுபட்டி ருந்ததை அறிய நமக்கு வியப்பு உண்டாகிறது. ஆயினும் அவர்கள் பட்டு நெசவுத் தொழில் — குழுவில் உறுப்பினர்களாக இருந்தனர். கைத் தொழிலாளர் குழுக்களும், தொழில் வணிகக் குழுக்களும் புதிய ஜாதிகளை உருவாக்கி வந்தன. இனக்குழுக்களான பழங்குடிமக்களும், சமூகத் தில் இணைந்து புதிய ஜாதிகளைத் தோற்றுவித்த னர். 9-வது நூற்றுண்டு முதல் இத்தகைய சமூக மாறுதல் போக்கைக் காட்டும் சான்றுகள் அதிக மாகக் காணப்படுகின்றன. நிர்வாகப் பணிகளில் இருந்தவர்களும், வணிகர்களும் புதிய சாதிகளை அமைத்துக்கொண்டனர். அவை 'காயஸ்தர்' 'கத்ரி' முதலியவனவாகும். அவற்றுள் சில இன்னும் இருக்கின்றன. வரலாற்று நடுக்காலத் தில் காயஸ்தர்கள் ஆட்சி நிருவாகத்தில் செல் வாக்குப் பெற்றிருந்தனர்.

நடுக்காலச் சாசனங்களில் கிராம அதிகாரி களின் பதவிப் பெயர்களான, 'மஹத்தரா' 'பட்டாகிலா' 'கவும்ட!' என்பவை இன்று 'மேதர்' 'பட்டீல்,' 'படேல்,' 'கௌடா' என்ற சாதிப் பெயர்களாக இன்னும் வழக்கில் உள்ளன. புதிய சாதிகள் உருவாவது நமது வரலாற்றில் தொடர்ந்த செயல்முறையாகவுள்ளது. இந்தப் போக்கு இந்துகளிடம் மட்டுமல்லாமல், சீக்கியர் களிடமும், கிறிஸ்தவர்களிடமும் காணப்படு கிறது. சாதி மாற்றங்களைப்பற்றி தரும சாஸ்- திரங்களிலிருந்து அறிகிறோம். 'அபிரர்' பிராம்மணரோடு தொடர்பு இழந்து போனதால் சூத்திரர்களானுர்கள்; க்ஷத்திரியராயிருந்த 'கிராதர்' சூத்திரரானுர்கள். அதுபோலவே 'புந்தரர்', 'மாகதர்', 'ஒட்ரர்' முதலியோரும் க்ஷத்திரியப் பதவியிழந்து சூத்திரர் ஆனுர்கள். தொழில் குழுக்கள், சாதிகளானதற்கு உதாரண மாக, அயஸ்காரர்(கொல்லர்) குலகியர்(குயவர்) 'கோப' (இடையர்) தந்துவாயர் (நெசவாளி) 'தைலிக' (வாணியன்) என்ற சாதிகளைத் தரும சாஸ்திரங்கள் குறிப்பிடுகின்றன.

இவ்வாறு நமக்குக் கிடைக்கும் படிமம், இறுக்கமானதோர் சமூக அமைப்பைக் காட்ட வில்லை. சமூக அமைப்பில் நெகிழ்ச்சி இருந்தது. ஆனுல் அது யாரும் எந்தச் சாதியையும் தேர்ந் தெடுத்துக் கொள்ளுகிற 'திறந்த சமுதாயமாக வும் இருக்கவில்லை. (open society) ஒரு எல்லைக் கோட்டினுள் மாறுதலுக்குட்படும் சமுதாய மாக அது இருந்தது என்று கொள்வதே சான்று களுக்குப் பொருத்தமான படிமமாகும். இந்திய சமூகத்தை இவ்வெல்லைகளுக்குள் பார்த்துத் தான் மறுமதிப்பீடு செய்தல் வேண்டும். இத் தடுப்பு எல்லைச் சுவர்களுக்குக் காரணம் மதம், சமூக வழக்கம் ஆகியவை என்று பொதுவாகச் சொல்லிவிட்டால் போதாது. அவை ஏன் எழுந்தன என்பதை விளக்க வேண்டியது அவசியம். இவ்வெல்லைச் சுவர்கள் சில வரலாற்று நிலைமைகளில், பூகோளவியல், ஜன சங்கை இயல், தொழில் நுணுக்கவியல் காரணங்களால் தோன்றி, மதம், சமூகவழக்கம் என்ற போர்வைகளுக்குள் ஒளிந்து கொண்டுள் ளன. இக்கூறுகளின் செயல்பாட்டினுல் சமூக

மாறுதல் மந்தமான வேகத்தில் நடைபெற்றது. அந்தஸ்தினுல் மட்டும் சமூக—பொருளாதாரப் பாதுகாப்பு ஏற்பட்டுவிடாது. ஆயினும் உயர் நிலைச் சாதியினர் பாதுகாப்போடு வாழ்ந்தனர். ஒரு சாதிக்குழுவாக மேல்நோக்கி இயங்குவது சாத்தியமாகவே இருந்தது. தனிமனிதர்கள் கூட சாதிஏணியில் மேல்நோக்கி ஏறமுடிந்தது. அரசியல் ஆதிக்கத்துறையில் தவிர இத்தகைய மாறுதல்கள் சாதாரணமாக இருக்கவில்லை. சாதி ஏணியின் கீழ்நிலைகளில் மேல்நோக்கிச் செல்வது சாத்தியமாக இருக்கவில்லை. அந்நிலைகளில் மாறுதல் நிகழ்வது அரிதாயிருந்தது. 'சண்டாளன்' என்று ஒரு சாதியை அப்பெயரால் அழைத்துவிட்டால், அது சண்டாளசாதியாகவே எப்பொழுதும் இருக்க வேண்டும்.

பௌத்த நூல்களிலிருந்து சமூகப் பூசல்கள் நிகழ்ந்தனவென்பது அறியப்படுகிறது. அசோகன் சாசனங்கள் பூசல்களில்லாமல் மக்கள் இணைந்து வாழ வேண்டுமென்று அறிவுரை கூறுகின்றது.

"எப்பொழுதும் ஒரு மனிதன் மற்ருெருவனது குழுவை மதிக்கவேண்டும். அதனுல் இரு குழுக்களுக்கும் நன்மை உண்டாகும் ஒற்றுமையைப் போற்றுதல் வேண்டும். அயலாருடைய கொள்கைகளைக் கேட்டு அவற்றை மதித்து நடக்கவேண்டும்."16

இனக்குழுக்களும், தொழில் குழுக்களும் ஜாதிகளாக மாறியபொழுது, அவற்றிற்கு வருணஅந்தஸ்தும், ஜாதிஅந்தஸ்தும், அளிக்கப்பட்டன. ஒரு கோத்திரமும் ஒவ்வொரு குழுவிற்கும் கற்பனை செய்யப்பட்டது. பல குழுக்களுக்கு சூத்திர சாதியின் அந்தஸ்துதான் கிடைத்தது. நடுக்காலத்தில் சூத்திர சாதிகள் மிகுதியானதற்கு இதுவே காரணம். தரும சாஸ்திரங்களையும், வேத இலக்கியங்களையும், புராணங்களையும் மட்டுமல்லாமல், சாதிப் பழக்க வழக்கங்களையும் சட்டத்தின் ஆதாரங்களாகக் கொண்டன. உயர் சாதிகளுக்கு தரும சாஸ்திர ஒழுக்கவிதிகளே சட்டமென விதிக்கப்பட்டது. பிற சாதிகளுக்கு வழக்க விதிகளே சட்டமாகக் கொள்ளப்பட்டது. கிராமப்புறங்களுக்கு ஒரேவிதமான சட்டங்கள் இல்லாமைக்கு இது ஓர் காரணமாகும்.

புதியசாதிகள் தங்கள் மதநம்பிக்கைகளையும் சடங்காச்சாரங்களையும் சமூகத்திற்குக் கொணர்ந்தன. இவை முக்கியமரபோடு கலந்து, அவர்கள் தழுவிக்கொண்ட மதத்தின் பகுதிகளாக ஆகிவிட்டன. விஷ்ணுவின் அவதாரக் கதைகளும் பெண் தெய்வங்களின் வழிபாட்டு முறைகளும், வேறு சடங்காச்சரங்களும் இவ்வாறுதான் இந்துமதத்தில் படிமுறை வளர்ச்சியில், புதிய குழுக்கள், இந்து சமுதாயத்தில் நுழைந்த பொழுது ஏற்றுக்கொள்ளப் பட்டன. சண்டெல்லா அரசர்களின் 'மணியதேவ' வழிபாடு இந்து சமயத்தின் பழைய மரபைச் சேர்ந்ததன்று. அவர்களுடைய இனக்குழு வாழ்க்கையின்போது தோன்றிய அவ்வழிபாட்டு முறையை, அவர்கள் இந்து சமுதாயத்தில் இணைந்த பொழுது, இந்து மதத்தில் புகுத்திவிட்டனர். சாதிப் புராணங்களின் நோக்கம், சாதிகளின் பழைய மரபைப் பாதுகாத்து சாதி அடுக்கின் ஓர் குறிப்பிட்ட இடத்தில் அவற்றைப் பொருத்தி வைப்பதுதான். இந்து சமூகத்தில் புதிதாக இணைந்தகுழுக்களின் புரோகிதர்களும், பூசாரிகளும், பிராம்மண அந்தஸ்து அளிக்கப்பட்டனர். பல பழைய வழக்கங்கள் நீடித்தன. நடுக்காலத்தில் சிந்துப் பிரதேச முஸ்லிம்களை, வேறு பிரதேசத்து முஸ்லிம்கள், முஸ்லிம்களாகவே கருதியதில்லை.

ஒவ்வொரு மதத்திற்கும் இருவித தோற்றங்கள் உண்டு. ஒவ்வொரு சமூகத்தின் மதிப்புக்களையும் பாதுகாத்து நிலைக்கச்செய்யும் பாத்திரம் உண்டு. அப்பாத்திரம் நம்பிக்கைத் தொகுதிகள் சமய ஒழுக்கம், தத்துவம் ஆகியவற்றைப் பொறுத்திருக்கிறது. இந்திய வரலாறு முழுவதிலும், சமயக் குழுக்களுக்கும், சாதிக்குழுக்களுக்கும் பரஸ்பரத் தொடர்புகள் இருந்து வந்துள்ளன. இவை சமயத்திற்கும், சமூகப் வாழ்க்கைக்குமுள்ளதொடர்பாகப் பிரதிபலித்தது.

சமய இயக்கங்களின் மூலமாகப் புதிய ஜாதிகள் உருவாயின. வழக்கில் உள்ள சமயக் கருத்துக்களை ஒதுக்கிவிட்டோ அல்லது மாற்றியோ புதுக்குழுக்கள் தோன்றியுள்ளன. இதற்கு உதாரணங்கள்: ஜைனர், பௌத்தர், லிங்காயதர், சீக்கியர், கபீர்பந்திகள். இச்சமயக் குழுக்கள், அவை தோன்றிய ஆரம்பகாலத்தில் தீவிரக் கருத்துக்கள் கொண்டிருந்தன. சாதி வேறுபாடுகளுக்கு முக்கியத்துவம் அளிக்கவில்லை. ஆனால் முடிவில் சாதி அமைப்பிலிருந்து இக்குழுக்கள் முற்றிலும் விடுவித்துக் கொள்ள இயலவில்லை. சமூக அமைப்பில் தீவிர மாறுதல்களை ஏற்படுத்துகிற அளவில் அக்குழுக்கள் முற்போக்கான கருத்துக்களை கொண்டிருக்கவில்லை. தீவிரத்தன்மை வாய்ந்த கருத்துக்கள் செயல்படுத்துவதற்கேற்றவாறு சமுதாய அடிப்படையில் மாறுதல்கள் நிகழவில்லை. மிகுதியான மக்களைக் கவர்ந்த புதியசமயங்கள், குழுவினுள் சாதிகளை ஏற்படுத்திக் கொண்டன. இச்சமய இயக்கங்கள், சமூகத்தின்மீது அதிருப்தி கொண்டவர்களையும், சாதி அடுக்கில் தங்கள் தாழ்ந்த பதவியிலிருந்து விலக விரும்பியவர்களையும் பெரிதும் கவர்ந்தன. ஏனெனில் அவை சொல்லளவிலாவது சாதி வேறுபாடில்லை எனப் பறைசாற்றின.

பௌத்த, ஜைனப்பள்ளிகளும், இந்து மடங்களும், கோயில்களும், இஸ்லாமிய மசூதிகளும், கான்காக்களும், இன்னும் பல மத நிறுவனங்களும், பல தானங்களையும், மானியங்களையும் பெற்றன. இப்பணஉதவி சிறிய அளவில் இருந்தபொழுது, இந்நிறுவனங்கள் சுதந்திரமாகச் செயல்படத் துணைசெய்தது. சில நிறுவனங்களின் வருமானம் அதிகரிக்கவே, அவை சமூகத்தின பொருளாதார வாழ்க்கையில் ஈடுபடவேண்டியதாயிற்று. நிலக்கொடைகளும், கிராம தானமும்பெற்ற பள்ளிகளும், கோயில்களும், நிலஉடைமை நிறுவனங்களாகி, பொருளாதார, அரசியல் ஆதிக்கத்தைக் கிராமப்புறங்களில் செலுத்த ஆரம்பித்தன. பெரிய பௌத்த விகாரைகளுக்கு ஏராளமான சொத்து, சுகங்கள் இருந்தன. விகாரையில் உள்ள வேலைகளைச் செய்வதற்கும், விகாரைக்குச் சொந்தமான நிலங்களைப் பயிரிடுவதற்கும் அடிமைகளும், தொழிலாளிகளும் தேவையாக இருந்தனர். பௌத்த, ஜைன நூல்களில் இருந்து இந் நிலைமையிருந்ததை அறிய முடிகிறது. நாளந்தாக் கல்விக் கழகத்திற்கு 100 கிராமங்கள் நன் கொடையாக அளிக்கப்பட்டிருந்தன. ஆயிரக் கணக்கான மாணவர்களுக்கு எப்படி உணவு அளிக்க முடிந்ததென்பதை இதிலிருந்து தெரிந்துகொள்ளுகிறோம். அரசனது ஆதரவால் தான் மத நிறுவனங்களுக்குச் செல்வம் குவிய முடிந்தது. ஔரங்கசீப் சக்கிரவர்த்தி பிராம் மணர்களுக்கும், இந்து மடங்களுக்கும் நிலங்களும், மானியங்களும் அளித்ததைக் காட்டும் சாசனங்கள் உள்ளன. அவற்றுள் ஒன்று சம்ப ரானில் உள்ள கோஸெய்ன் மடமாகும். தானங்கள், அரசர்களது சுய விருப்பங்களுக்குகந்த வகையில் மட்டுமின்றி, மதஸ்தாபனங்களைத் திருப்தியடையச் செய்து, தங்களுக்கெதிராக எதிர்ப்பை உருவாக்காமல் தடுக்கவும் உதவியாக இருந்தன. சில டில்லி சுல்தான்கள், சூபி இயக்கத்தைச் சேர்ந்த கஸ்கானுக்கள் தங்களுக்கெதிரான இயக்கங்களின் கேந்திரங்களாக மாறிவிடாமல் இருக்க அவற்றிற்கு மானியங்கள் அளித்தார்கள்.

செல்வந்தர்களான நிலவுடைமையாளர்களும், வணிகர்களும், மதநிறுவனங்களுக்கு நிதிவழங்கினர். வணிகர்களோடு ஜைன-பௌத்த சமயங்கள் தொடர்புடையனவாக இருந்தன. அச்சமயங்களின் நூல்களில் 'செட்டி கஹபதி' என்ற சிறப்புப் பெயர்கள் அடிக்கடி பயின்று வருகின்றன. முக்கியமான ஸ்தூபங்களும், விகாரைகளும் வணிகக் குழுக்களின் நிதி உதவி பெற்றன என்ற செய்தியை கல்வெட்டுகள் மூலம் அறிகிறோம். பிற்காலத்தில் இந்துக்கோவில்கள் இத்தகைய குழுக்களிடமிருந்து நிதி உதவி பெற்றன.

வாணிப நடவடிக்கைகளில், ஈடுபடுவதற்காக சமய நிறுவனங்களுக்கு நிதி உதவியளிக்கப்பட்டது. சமயங்களுக்கும், சமூகக் குழுக்களுக்கும் ஓர் பிணைப்பை இது ஏற்படுத்தியது. ஒரு தொழில் வணிகக் குழுவிற்கு நிதியளித்து, அந் நிதியின் வட்டியை ஓர் மத நிறுவனத்துக்கு

அளிக்கும்படி ஏற்பாடு செய்ததைக் கல்வெட்டுகள் கூறுகின்றன. உதாரணமாக நாசிக்கிலுள்ள ஓர் குகையில் காணப்படும் கல்வெட்டைக் குறிப்பிடலாம். அது வருமாறு:—

42-ஆம் ஆண்டு, நாகபாணனின் மருமகன் 'உயவதாதா', இக்குகையை சங்கத்திற்கு அளித்தான். சங்கத்தினரின் உடைச் செலவுக்கும், வெளி வாழ்க்கைச் செலவுக்கும் ஆக 3,000 கஹபணத்தை அளித்தான். கோவர்த்தனத்தில் வாழும் வணிகர்களின் வணிகக் குழுவிற்கு 2000 மும், நெசவாளர் தொழில் குழுவில் 1000மும் முதலாகக் கொடுத்தான். இக்கஹபணத்தை திருப்பிக்கொடுக்கவேண்டியதில்லை. வட்டியை மட்டும் அனுபவித்துக்கொள்வார்களாகவும்...".

இவ்வாறு அரசகுடும்பம், விகாரை, வணிகக் குழு ஆகிய மூன்று நிறுவனங்களுக்கும் தொடர்பு ஏற்படுத்தப்பட்டது. இத்தொடர்பு பௌத்த விகாரைகள் தளர்ச்சியடைந்து, இந்துக் கோயில்கள் வலுவடைந்தபோதும் தொடர்ந்தது. கோயில்களின் வருமானம் பெருகியபோது, பணத்தை வணிகக் குழுக்களிடம் முதலாக நிருவாகிகள் ஒப்படைத்தார்கள். அல்லது கிராம சபைகளுக்குக் கடனுகக் கொடுத்தனர். சோழர் ஆட்சிக்காலத்தில் கோயில்கள் கிராம சபைகளுக்குக் கடன் கொடுத்ததன்றியும், வணிகர்கள் நகரங்களுக்கும் முதல் கொடுத்து உதவின. இக்கோயில்களின் நிருவாகசபையினர், கோயில் ஸ்ரீ காரியம் செய்வோரும், உள்ளூர் வணிகக் குழுவினரும், கிராம சபையினரும் இருந்தார்கள். இந்நிறுவனங்களின் உறுப்பினர்களது பொருளாதார நலன்கள் பரஸ்பரத் தொடர்புடையனவாக இருந்தன. கோயில்கள் பெரியனவாகவும், சிக்கலான நிருவாக அமைப்புடையனவாகவும் இருந்ததால், இவற்றின் பொருளாதாரத்தை தணிக்கை செய்ய அரசாங்க அதிகாரிகள் நியமிக்கப்பட்டனர். பதின்மூன்ரும் நூற்ருண்டுச் சாசனம் ஒன்று கோயிலில் நடந்த தகராறுஒன்றைக் குறிப்பிடுகிறது இக்காரணத்தால் கோயில் ஊழியர்கள் வேலை நிறுத்தம் செய்தனர்.

கோஸெய்ன்கள் என்ற வட இந்திய மதப் பிரிவினர் 18ம் நூற்ருண்டில் கொடுக்கல் வாங்கலும், வாணிபமும் செய்து வந்தனர். அவர்களுடைய மடங்களின் செலவுக்காக முகலாய ஆளுநர்கள் நிலக் கொடை அளித்துள்ளார்கள். அவர்களுடைய வாணிப நடவடிக்கைகள் வங்காளம், பீஹார், உத்திரப்பிரதேசம், மத்தியப்பிரதேசம், டெக்கான் முதலிய பகுதிகளில் பரவியிருந்தது. இம்மடங்களின் ஒன்றின் தலைவரான ஒரு மஹந்திற்கு இரண்டரை லட்ச ரூபாய் சொத்திருந்ததாக ஒரு வழக்கின்போது வெளியாயிற்று. அக்காலத்தில் இத்தொகை மிகப் பெரியதாகும். இதுபோன்றே பல மதஸ்தாபன நிருவாகிகள் ஏராளமான பணம் சேர்த்தனர். நகரங்களிலும், கிராமங்களிலும் மதஸ்தாபனங்கள் மிகப் பெரிய அளவில் வியாபார நடவடிக்கைகளில் ஈடுபட்டிருந்தன. ஒரு குழுவின் சமய நடவடிக்கைகளைவிட பௌதீக நடவடிக்கைகள் அதிகமான பொழுது, அது ஓர் புதிய ஜாதியாக உருவாயிற்று.

மேற்கூறியவற்றிலிருந்து, சமயமும், ஜாதியும், பொருளாதார நடவடிக்கைகளுக்குத் தடையாயிருந்தன என்று கூறுவோர் கூற்றை நம்புவது கடினமாயிருக்கிறது. இந்திய வாணிபத்தை பற்றிய ஆவணங்களும், மத்திய ஆசியாவில் நிறுவப்பெற்ற வணிக நிலையங்களைப்பற்றிய செய்திகளும் பண்டைக்காலத்திலேயே லாப நோக்கோடு செயல்புரிய இந்தியர்கள் தயங்கியதில்லை என்று காட்டுகின்றன. இந்துப்பண்பாடும், ஜாதியும், பொருளாதார வளர்ச்சிக்குத் தடையாயிருக்கின்றன என்று கூறுபவர்கள் தங்கள் கருத்துக்களை தத்துவ, தரும நிலைகளிலிருந்தும், தரும சாஸ்திரங்களை வார்த்தைக்கு வார்த்தை நம்பியும் உருவாக்கிக்கொண்டுள்ளார்கள். இதுபோலவே ஐரோப்பாவில் முதலாளித்துவ வளர்ச்சிக்கும், கிறிஸ்தவ சமயத்திற்கும் உள்ள தொடர்பைப்பற்றிக் கூறும் மாக்ஸ், "வீபரும் பிறரும், வடமேற்கு ஐரோப்பாவில் நடைபெற்ற புரோடஸ்டாண்டு இயக்கம், பியூரிடன் இயக்கம் ஆகியவற்றின் இலக்கியங்களிலிருந்தே தங்கள் கருத்துக்களை உருவாக்கிக் கொண்டனர்" என்று கூறுகிருர். இந்தியாவின் இந்து சமயத்தையும், பௌத்தசமயத்தையும்

பின்பற்றிய, ஒப்பிடக்கூடிய குழுக்கள் பொருளாதாரத்துறையில் பங்கில்லாதவையாக இருந்தன. ஆயினும் புத்தர் கூறுவதாவது:—

அறிவுடையவனும், ஒழுக்கமுடையவனுமான மனிதன் பூவிற்குத் தீங்கில்லாமல் தேனை யுறுஞ்சும் தேனீபோல பணத்தை ஈட்டவேண்டும். அவ்வாறு பணம் ஈட்டியவன் மலைமேல் விளக்குப்போலப் பிரகாசிப்பான். எறும்புப் புற்றைப் போல அவன் பணத்தை பொதுவாக ஈட்டுவான். அப்படிச் செல்வம் திரட்டியவன் தனது குடும்பத்தைப் பாதுகாப்பதோடு நண்பர்களையும் தாங்குவான். அவன் தனது பணத்தை நான்கு பாகமாகப் பிரித்தல் வேண்டும். ஒரு பாகத்தில் அவன் வாழவேண்டும். இரண்டு பாகத்தைத் தனது வாணிபத்தைப் பெருக்கப் பயன்படுத்தவேண்டும், நான்காவது பாகத்தை வருங்காலத்திற்காகச் சேமித்து வைக்க வேண்டும்".

மத நிறுவனங்களின் பொருளாதரர நடவடிக்கைகளை வலியுறுத்துவது இந்திய பண்பாடு ஆன்மீகத் தன்மையற்றது என்று நிரூபிப்பதற்காக அன்று. வேறு சமயங்களைவிட இந்து சமயத்தில் துறவறம் அதிகமாக வலியுறுத்தப்படுகிறது. ஆனால் இதுவோர் வாழ்க்கை மதிப்பு (value) என்பதை மறந்து விடக்கூடாது. அதனை அப்படியே நடைமுறையாகக் கொண்டவர்கள் சமூகத்திற்கு வெளியே சென்று விட்டார்கள். துறவு பூண்டவர்களில் பலர் அதை ஓர் இலட்சியமாக மட்டுமே கொண்டிருந்தனர். பல பௌத்த பிக்குகளும், இந்து சன்னியாசிகளும், சமணத்துறவிகளும், முஸ்லிம் சுபிக்களும் பொருளாதார அரசியல் துறைகளில் சிறிதும் அக்கறையின்றி விலகியிருந்தார்கள் என்று சொல்லமுடியாது இந்து நூல்களில் துறவு முதுமைக் காலத்திற்குத்தான் ஏற்புடையதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. அப்பொழுது சமுதாயப் பணிகளில் ஈடுபட முடியாமற் போய்விடுகிறது. பௌத்தர்களில் ஒழுக்க சீலர்களாக சமூகத்தில் வாழ்ந்தவர்கள்தான் புதிய வாழ்க்கை முறையை மேற்கொள்ள முடியும். முழுமையான துறவு, அல்லது முழுமையான சுதந்திரத்தை விரும்புவோர் பௌத்தப் பள்ளியில், பிக்குவாக நுழைந்து விடமுடியாது. அத்தகைய உரிமை தனியான நாடோடித் துறவிக்குத்தான் இருந்தது. ஒரு இலட்சிய மதிப்பாகத் துறவு விளங்கிவந்ததால், துறவியென்று கூறிக்கொண்ட எவருக்கும் மதிப்பு ஏற்பட்டது; பின்பற்றுவோருக்கும் குறை யில்லை. இவர்களில் பலர் சமுதாயத் தலைவர்களாயினர், அதன்மூலம் துறவைத் துறந்தனர். உண்மையில் முழுத்துறவு பூண்டவர்கள் ஊர் பெயரின்றி மறைந்து போயிருக்கவேண்டும். இத்தகைய சிலரைக் காட்டிக்கொண்டே பல துறவிகள், புகழும், மதிப்பும் பெற்றனர். இவ்வாறு பெற்ற செல்வாக்கை உலகியல் விஷயங்களில் ஈடுபட்டுத் தலைமைபெறப் பயன்படுத்திக் கொண்டனர்.

"இந்திய ஆன்மீகம்" என்ற கருத்து மறுபரிசீலனைக்குரியது. இதுபோலவே பல சொற்களால் குறிக்கப்படும் வாய்ப்புகளும் புனராய்வுக் குரியன. இந்தியப் பண்பாட்டின் தோற்றத்தை ஆரிய இனத்தோடு தொடர்புபடுத்துவது தவறாகும். எத்தனையோ பண்பாடுகளின் கலப்பில் இந்தியப்பண்பாடு உதயமாயிற்று. அவற்றுள் முக்கியமான பண்பாடுகள் ஆரியப்பண்பாடு, திராவிடப்பண்பாடு என்று அழைக்கப்படும் இரு பண்பாடுகளாகும். கடந்த காலத்தில் இந்திய சமுதாயம் மாறிவந்தது, வரலாற்று மாறுதல்களுக்கேற்ப எதிர்வினை புரிந்தது என்ற உண்மையை அங்கீகரித்துக்கொண்டால், இம் மாறுதல்களின் தன்மையை அறிய ஆய்வு செய்யும் ஆர்வம் பிறக்கும். அண்மைக் காலத்தில் கிடைத்துள்ள வரலாற்றுச் சான்றுகளிலிருந்து, "இந்தியப் பண்பாடு என்பது மறுஉலகம் பற்றிய மதிப்பைக் கொண்டது; அம்மதிப்பு பொருளாதார வளர்ச்சியைத் தடைசெய்தது" என்ற கருத்து ஏற்றுக்கொள்ள முடியாததாக இருக்கிறது. கலோனியல் காலத்திற்கு முந்திய இந்தியாவின் பொருளாதார வளர்ச்சியின் எல்லா அம்சங்களும் மறு ஆய்விற்குரியவையாகும்.

தமிழாக்கம்: நா. வா.

திருவித்துவக்கோடு சோழர் சாசனம்

டாக்டர். எம். ஜி. எஸ். நாராயணன்

இக்கட்டுரையின் உண்மைகள் நேர்நோக்கு மூலமும் ஒப்பீட்டு ஆய்வு மூலமும் நிரூபிக்கப்படுகின்றன. கேரள, தமிழ்நாட்டு வரலாறுகள் பல காலங்களில் சந்திப்பதுண்டு. இத்தகைய சந்திப்பு ஒன்றை வித்துவக்கோடு சாசனமும், அதனோடு ஆசிரியர் ஒப்பிடுகிற பிற வட்டெழுத்துக் கல்வெட்டுக்களும் குறிப்பிடுகின்றன. இச்சாசனம் சில வரலாற்றுப் பிரச்சினைகளைத் தீர்த்துவைப்பதை ஆசிரியர் தெளிவாக விளக்குகிறார். பெரிய திருமொழியில் குலசேகர ஆழ்வார் குறிப்பிட்டு மங்களாசாசனம் செய்த திருவித்துவக்கோடு எது? 1) இக்கல் வெட்டு வாசகம் பல யூகங்களில் ஒன்றை மட்டும் விடையாக உறுதிப்படுத்துகிறது. 2) மாகோதை பரம்பரையின் வரிசையான மன்னர்களில் ரவிகோதையின் இடம் எது? 3) பரமேஸ்வரவர்மன் என்னும் சோழ சக்கிரவர்த்தி யார்? 4) அவன் கேரளத்திற்கு அனுப்பிய சேக்கிழான் யாவன்? 5) பழங்காசு என்பது எது? அதன் உத்தேச மதிப்பும் 40 பழங்காசிற்குக் கிடைத்த வட்டியும் எவ்வளவு? 6) கேரளக் கோயில்களில், மாகோதை மன்னர்கள் காலத்தில் பின்பற்றப்பட்ட பூசனை முறைகள் எவை? இத்தகைய அரசியல் பண்பாட்டு வரலாற்று முக்கியத்துவம் வாய்ந்த செய்திகளை இக்கல்வெட்டின் மூலம் நமக்கு ஆய்வாளர் வெளிப்படுத்துகிறார்.

-- ஈ வா.

குலசேகர ஆழ்வாரின் பெருமாள் திருமொழியின் ஐந்தாவது பகுதிக்கு மு. ராகவ ஐயங்கார் [1] எழுதிய குறிப்புரையில், 42 முதல் 51வரை உள்ள பாசுரங்களில் பாடப்பெற்ற வித்துவக்கோடு என்னும் ஊர் கேரளத்திலுள்ள பாரதப்புழை ஆற்றின் கரையிலுள்ள 'திருமிற்றக்கோடு' தான் என்று குறிப்பிட்டுள்ளார். இது பட்டாம்பி என்னும் ஊருக்கு அருகிலுள்ளது. பாசுரத்திலுள்ள பெயருக்கும் தற்கால வழக்கில் உள்ள பெயருக்கும் உள்ள வேறுபாட்டை அவர் அறிந்திருந்தபோதிலும், பேச்சுத் தமிழில் ஏற்படக்கூடிய திரிபால் இவ்வேறுபாடு ஏற்பட்டிருக்கக் கூடும் என்று நினைத்தார். அமராவதி நதிக்கரையிலுள்ள சேரர் தலைநகராயிருந்த கரூரில் இருக்கும் வித்துவக்கோடு என்ற சிறு கோயிலே பாசுரம் குறிப்பிடும் கோயில் என்று அவர் முன்னர் கருதியதுண்டு. [2] இவ்விடம் எது வென்றறிய அவர் காலத்தில் சரியான சான்றுகள் கிடைக்கவில்லை. திருமிற்றக்கோட்டிலிருந்து கிடைத்துள்ள வட்டெழுத்திலுள்ள ஒரு 11ஆம் நூற்றாண்டுச்சாசனம் இப்பிரச்சினையைத் தீர்க்கக்கூடிய விவரத்தை அளிப்பதோடு கேரள வரலாற்றுக்கும், சோழவரலாற்றுக்கும் முக்கியமான விவரங்களை அளிக்கிறது. அச்சாசனத்தின் முழுவாசகத்தை முதன் முறையாக வெளியிடுவதும் அதன் வரலாற்று முக்கியத்துவத்தை விளக்குவதுமே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும்.

சென்னை அரசாங்கத்தின் சாசனத்துறையினர் 1945-லேயே இக்கல்வெட்டைப்பற்றி அறிந்திருந்தனர். ஆயினும் இருபத்தைந்து ஆண்டுகளுக்கு இச்சாசனம்பற்றி எவ்வித ஆய்வும் நடைபெறவில்லை, [3] மடைப்பள்ளியின் வாசலில் இருந்த மரக்கதவு கருங்கல்லின்மீது வெட்டப்பட்டிருந்த எழுத்துக்களை மறைத்துக்கொண்டிருந்தது, அதனால் சாசனத்தின் அளவுபற்றி ஆய்வாளர்களால் அறியமுடியவில்லை. சென்ற ஆண்டில் கோயில் நிருவாகிகள் மரக்கதவை அப்புறப்படுத்திச் சாசனத்தை ஆராய்வதற்கு அனுமதியளித்தனர். அப்புறம்தான் இக்கட்டுரையாசிரியர் இக்கல்வெட்டைப் படியெடுத்து, எழுத்துக்களைப் படித்தறிந்தார். அரைகுறையான சாசனத்தின் வாசகமும் வெளியிடப்பட்டுள்ளது. [4] கல் உத்திரத்தினால் சாசனத்தின் துவக்கப்

பகுதி மறைக்கப்பட்டிருந்தது. அப்பகுதியைப் படிப்பதற்காக, மறைந்திருந்த கல்லை வெட்டி யெடுக்க இக்கட்டுரையாசிரியர் அனுமதி வேண்டிப்பெற்றார்.[5] கல்வெட்டின் துவக்கப் பகுதியில் முக்கியமான விவரங்களான அரசன் பெயரும், காலமும் இருந்தன.

மூலம்

(M, G. S. நாராயணனும், M. R. ராகவவாரி யரும் கண்ணால் பார்த்துப் படியெடுத்தது).

1. ஸ்வஸ்திஸ்ரீ கோ இரவி கோ
2. தைக்குச் செல்லா
3. நின்ற ஆண்டு எட்டு
4. தொண்டை நாட்டு மே
5. லூர் கோட்டத்து தென்
6. குற்றில் காவனூர்
7. சேக்கிழான் சக்தி
8. ம் ஜெயனுகிய சோ
9. ழ முத்தரையன் சோ
10. ழன் பரகேஸரிவர்
11. ம்மனெந் திரு வருளா
12. ல் சேனை மாக்களை
13. ... ...
14. ன் செய்விப்பதர்
15. கு வன் திருன்துதி
16. ரு வித்துவக்கோட்டு மத்தே
17. ஸ்வரத்தும் ... ... தி
18. திருபடி தொழுது மாதேவ
19. ர் குடுத்தான் நாற்பது
20. பழங்காசினோடும்
21. ஒப்பது ஊராளர்க்காசி
22. னுல் ஐங்கழைன் சு
23. பாட்டங் கொண்டு ஆசந்திர
24. தாரகம் நிச்சல் ஆராதி
25. னைக் கமைச்சார் இப்பா(ட்)
26. டந் திருமேனி மேல் நின்
27. ரு வாங்கி மூழிக்கல மு
28. க் கால் வட்டத்துக்கா
29. ச் சமைத்து வன்மா
30. ஹேஸ்வர ரசைஷி

இச்சாசனத்தின் வட்டெழுத்து வரிவடிவம் 11-ம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியைச் சேர்ந்தது. இதன் வரிவடிவத்தைக கொச்சி யூதச்செப்பேடு கள், திருநெல்வேலிக்கோவில் செப்பேடுகள், திருக்கடித்தானம் செப்பேடுகள், திருக்காகரக் கல்வெட்டுக்கள் ஆகியவற்றில் காணப்படும் எழுத்துக்களின் வரிவடிவங்களோடு ஒப்பிட லாம். இவை யாவும் பாஸ்கர ரவிவர்மனுடை யவை. அதனால் சோழ பரகேசரிவர்மனும் முதலாம் ராஜேந்திரச்சோழனும் ஒருவனெனவே கொள்ளலாம். அவன் கேரளத்தை வெற்றி கொள்ள வந்தான் என்று கூறப்படுகிறது.[6] பாஸ்கர ரவிவர்மனின் கடைசிச் சாசனம் அவ னது 68-ம் ஆண்டில் வெளியிடப்பட்டது. (1020 கி. பி.) அது திருக்காகர கோவிலில் உள்ளது.[7] இக்காலத்துக்குமேல் அவனுடைய ஆட்சி நீடித்திருக்கவில்லை யென ஊகிப்பதில் தடை யில்லை. சேரர் பரம்பரையில் எல்லோரிலும் நீண்டகாலம் ஆட்சி புரிந்தவன் மாகோதை அல்லது மஹோதயவர்மன்—பாஸ்கர ரவிவர்ம னுக்குப்பின் ஆட்சி புரிந்தவன் யார் என்பதைப் பற்றி யூகங்கள் பல காணப்படுகின்றனவே யன்றி, நிச்சயமான செய்தியெதுவுமில்லை.[8] இக்கல்வெட்டின்மூலம் ரவிகோதை, ராஜேந் திரனின் சமகாலத்தவனுக 11-ம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் ஆண்டான் என்பது தெளிவாகி றது. எனவே இவன் பாஸ்கரரவியை அடுத்து ஆட்சி புரிந்தவனுதல் வேண்டும். ராஜேந்திரச் சோழன் காலத்து மன்னார்கோவில் கல் வெட்டி லும், தலைக்காட்டுக் கல்வெட்டிலும் (மத்திய கேரளத்திலுள்ளது) குறிக்கப்பெறும் சேரமானுர் ராஜசிம்மன் இவனே யாதல் வேண்டும். ராஜ சிம்மன் என்பது இவனது அபிஷேக நாமமாயின் ராஜசேகரன், குலசேகரன், கேரளகேசரி, மனு குலாதித்தன், ராஜாதித்தன் என்ற பெயர்களும் அவ்வாறே யிருத்தல் கூடும். இவனுடைய முழுப்பெயர் ரவிகோதை ராஜசிம்மன். இவன் கி, பி 1020—21-ல் பட்டம் பெற்றான் என்று முடிவு செய்யச் சான்றுகள் உள்ளன. அவ்வாறு யின் இச்சாசனத்தின் காலம் அவனது எட்டா வது ஆண்டு ஆதலால் கி. பி. 1028—29 ஆகும். ராஜேந்திரச் சோழன் கேரளத்தை வென்றபின் சோழர் மேலாதிக்கத்தை ஏற்று, திசை செலுத்தி கேரளத்தை ஆளும்படி சேர அரசர்களான பாஸ் கர ரவியையும். ரவிகோதையையும் அனுமதித்

தான். சேர மன்னர்கள் தங்களது சாசனங்கள், தங்களது ஆட்சியாண்டுகளையே குறித்தார்கள்''

சோழர்களுடைய போரைப் பற்றியும், வெற்றிபெற்றதாகக் கூறிக்கொள்ளும் கூற்று பற்றியும் சேரர் சாசனங்களில் சான்றுகள் கிடைப்பது அபூர்வமாகவே உள்ளது. வட கேரளத்தில் உள்ள ஒரமம் என்ற இடத்தில் இருந்து கிடைத்த கல்வெட்டுஒன்று இக்கட்டுரை யாசிரியரால் மறுபதிப்புச் செய்யப்பட்டுள்ளது. அது ''ராஜேந்திரச் சோழ சமய சேனுதிபதி'' என்ற தொடரைக் கொண்டுள்ளது. அது வொன்றுதான் வட கேரளத்திலிருந்து கிடைக்கும் ஒரேசான்று. இக்கல்வெட்டு பரகேசரி-வர்மனையும், திருமுற்றக்கோட்டில் இருந்த அவனுடைய அதிகாரியையும் குறிப்பிடுகிறது. இது மேற்கண்ட சான்றினை வலுப்படுத்துவதாக உள்ளது. சிதைந்துபோன 12, 13வது வரிகளைப் படிக்க முடியுமாளுல் சேக்கிழான் சக்திஞ்சயன் எதற்கு இவ்விடத்திற்கு வந்தான் என்பது பற்றிய விவரங்கள் கிடைக்கலாம்.[13]

இச்சோழ அதிகாரியின் பெயர் பலவிதத்தில் ஆர்வத்தை உண்டாக்குவது. தென்னிந்திய வரலாற்றை ஆராய்பவர்களுக்கு முத்தரையன் என்றபெயர் பழக்கமானதுதான். தஞ்சாவூரின் செழிப்பான பகுதியில் அவர்கள் வாழ்ந்து வந்தனர். செந்தலையில் அவர்களுடைய கல்வெட்டுகள் உள்ளன. தஞ்சாவூரை அவர்கள் ஆண்டதாக அச்சாசனங்கள் கூறுகின்றன. அவர்களுடைய கோநகரங்கள் 9ம் நூற்றுண்டில் செந்தலையும், நியமுமாயிருந்தன. சோழப் பேரரசின் ஆரம்பகாலத்தில் இவர்கள் பாண்டிடியர்கள் அல்லது பல்லவர்களது சிற்றரசர்களாயிருந்தனர். சோழப்பேரரசு வலுவடைந்த பின்னர் இவர்கள் சோழர்களைப் பேரரசர்களாக ஏற்றுக்கொண்டனர். சோழர்களது அதிகாரிகளாகவும், படைத் தலைவர்களாகவும் இவர்கள் பணிபுரிந்தனர்.[14] இக்கல்வெட்டில் குறிக்கப் பெறும் முத்தரையன், தொண்டை நாட்டு மேலூர் கோட்டத்தில் வாழ்ந்த ஓர் முத்தரையர் கிளையைச் சேர்ந்தவன். சோழர்கள் தொண்டை நாட்டைக் கைப்பற்றிய போது இக் குடும்பம் அங்கு குடியேறி இருக்கலாம்.

சேக்கிழார் என்ற குடும்பப் பெயர் பெரிய புராண ஆசிரியரால் சிறப்புப் பெற்றது. இரண்டாம் குலோத்துங்கன் காலத்துச் சாசனம் ஒன்று ''குன்றத்தூர் சேக்கிழார் பாலறுவாயர் களப்பாளராயர்'' என்ற பெயரைக் குறிப்பிடுகிறது. இவர் பெரிய புராண ஆசிரியரின் தம்பியாயிருக்கலாம். 1102-ல் தஞ்சை மாவட்டத்திலுள்ள திருக்கடையூரில் சேக்கிழான் அம்மையப்பன் பராந்தக தேவனை கரிகால் சோழ பல்லவராயன் என்பவன் ஓர் தானம் செய்திருக்கிருன். பேராசிரியர் நீலகண்ட சாஸ்திரி 'சேக்கிழான்' என்ற சொல் ஒருகுடும்பத்தைக் குறிப்பிடும் என்று கருதுகிருர். ஆனல் சோழ மன்னர்களால் பரம்பரை உரிமையாக அளிக்கப்பட்ட ஓர் கௌரவப்பட்டமாகவே சேக்கிழான் என்பது இருத்தல் கூடுமென இக்கட்டுரை யாசிரியர் கருதுகிருர்.

கோயிலின் பெயர் திருவித்துவக்கோடு என்று காணப்படுகிறது. பெருமாள் திருமொழியில் காணப்படுவது போலவே சாசனத்திலும் காணப்படுகிறது. பெயரில் ஏற்பட்டிருக்கும் மொழியியல் மாற்றத்திற்குரிய காரணத்தைக் காட்டுவதோடு, ஆழ்வார் குறிப்பிட்ட தலத்தின் இருப்பிடத்தையும் இச்சாசனம் காட்டிவிடுகிறது. சிதைந்த நிலையில் இதற்குச் சற்று காலத்தால் முந்திய வேரூர் கல்வெட்டு (கிபி 10-ம் நூற்றுண்டு) இக் கோயிலின் பலிக் கல்லில் செதுக்கப்பட்டுள்ளது.சோழச் சக்கரவர்த்தியின் ஆணையால் சோழ அதிகாரி ஒருவன் இக் கோயிலுக்கு வந்ததாக அச்சாசனம் கூறுகிறது. இதற்குக் காரணம் 11-ம் நூற்றுண்டில் மகத நாட்டு வைணவத் திருப்பதிகளில் இக்கோயில் முக்கியமானதாகக் கருதப்பட்டது தான்.

வேறு இரண்டு தொடர்கள் நமதுகவனத்தைக் கவர்கின்றன. 40 'பழங் காசை' யொத்த பொன், கோயிலுக்கு அதிகாரியால் கொடுக்கப்பட்டது. 'பழங்காசு' என்ற சொல் சோழர் சாசனங்களிலும், சேரர் சாசனங்களிலும் பெரிதும் பயின்று வருகிறது.[20] சேரர்கள் இதற்கு முன் பொற்காசு விடுத்தார்கள் என்று கூறக் காரணமில்லை. எனவே இது பழைய டினுரியஸ் என்ற ரோம நாணயமாக இருத்தல் கூடும்.

திருரம் என்ற பெயர் 9-வது நூற்ருண்டு ராஜ சேகரன் செப்பேடுகளில் காணப்படுகிறது. திரு வள்ளாவிற்கு அருகில் உள்ள வாழைப்பள்ளி என்ற ஊரிலிருந்து இச்செப்பேடு கிடைத்தது. 40 பழங்காசிற்குப் பாட்டம் (வட்டி) 5 கழஞ்சு பொன் என்று சாசனத்தில்குறிக்கப்பெற்றுள்ளது ஆனல் வட்டிவிகிதம்[21] குறிப்பிடப்படவில்லை. இக்காலத்தில் கேரளத்தில் பழங்காசு 3 கழஞ்சு பொன்மதிப்புடையது என்று மதிப்பிடப்பட்டிருக் கிறது [22].

மற்ருேர் ஆர்வமூட்டும் செய்தி வருமாறு: இவ்வாவணம் மூள்ளிக்களம் கோயிலின் நடைமுறை விதிகளைக் கூறுகிறது. இக்காலத்தில் பல கோயில் சாசனங்கள் முள்ளிக்களம் இசைவு தீட்டை (ஒப்பந்தம்) முன்மாதிரியாகக் குறிப்பிடுகின்றன. மலைநாட்டின் 13 திருப்பதிகளில் ஒன்ருகவும் ஆழ்வார்களால் பாடப் பெற்ற தலமாகவும் விளங்கிய இத்திருப்பதி வைணவத் தலங்களில் புகழ் மிக்கதாக இருந்ததென்பதை கல்வெட்டுகள் காட்டுகின்றன[23]. குலசேகர ஆழ்வாரின் காலத்துக்குப் பின் 9-வது நூற்ருண்டில் கேரளத்தில் வைணவ மதம் மன்னர்களால் ஆதரிக்கப்பெற்றுச் செல்வாக்கடைந்தது என்பதையும் பல கோயில்கள் தோன்றின என்பதையும் கல்வெட்டுகள் குறிப்பிடுகின்றன. மகதநாட்டின் 13 திவ்ய தேசங்கள் (வைணவத் திருப்பதிகள்) குலசேகரர் காலத்திலும் நம்மாழ்வார் காலத்திலும் (9-10-ம் நூற்ருண்டுகள்) இருந்தனவென்பதை அவர்கள் பாசுரங்களும், சமகாலக் கல்வெட்டுக்களும் குறிப்பிடுகின்றன. குலசேகர ஆழ்வாருடைய காலத்திற்குப் பின் திருக்குலசேகரபுரம் போன்ற வைணவத்திருப்பதிகள் தோன்றின[24].

ரவிகோதையின் திருமிற்றக் கோட்டு சாசனம் (8-ம் ஆட்சியாண்டு, 1028-24) தென்னிந்திய வரலாற்றுக்கு முக்கியமான செய்திகளையளிக்கிறது. பாஸ்கர ரவி மனுகுலாதித்தனுக்கு அடுத்தபடி பட்டம் எய்தியவன் யார் என்ற கேள்விக்குத்தெளிவான விடையை இக்கல்வெட்டின் மூலம் நாம் அறிகிருேம். கேரளத்தை வென்றதாக இராஜேந்திரனது மெய்க்கீர்த்தி கூறும் செய்தி வரலாற்றுண்மையே என்பதை இவ்வாவணம் உறுதி செய்கிறது. குலசேகர ஆழ்வார் பாசுரங்களில் குறிப்பிடப்பெறும் திருவிதாங்கோடு எவ்விடத்திலுள்ளது என்பதை இது ஐயத்திற்கிடமின்றிச் சுட்டிக்காட்டுகிறது.

———

மேற்கோள்கள்

(1) மு. ராகவையங்கார் (பதிப்பு)-சேர வேந்தர் செயயுட் கோவை (திருவனந்தபுரம், 1951) இரண்டாம் பகுதி பக்கம் 21

(2) மேற்படி. ஆழ்வார் காலநிலை பக்கம் 167-8

(3) கல்வெட்டியல் ஆண்டறிக்கை 1945 எண் 62

(4) "கல்களுக்கு நாக்குண்டு" (மலையாளம்) "திருமற்றக்கோடு பிரதிஷ்டா நடத்தியது பஞ்சபாண்டவன் மாரோ?" என்ற கட்டுரை காண்க. மாத்ருபூமி வார இதழ். 26 மார்ச்சு 72. உள்ளூர் மக்களுக்கு திருமற்றக்கோட்டுக் கல்வெட்டைப் பற்றி நெடுங்காலமாகவே தெரியும். 1962-ல் இக்கட்டுரையாசிரியர் கோயிலுக்கு சென்று அதனைப் பார்வையிட்ட பொழுது, கண்ணுக்கு தெரியும்படியாக இருந்த கல்வெட்டின் பகுதிகளைக் காட்டினர்கள். ஆயினும் இந்துச் சூடன் 1971-இல் இக்கல்வெட்டைப் புதிய கண்டுபிடிப்பு என்று பத்திரிகைக் கட்டுரையொன்றில் எழுதியுள்ளார்.

(5) 1972 ஏப்ரல் மாதம் 18ம் தேதி அறநிலைய ஆணையாளர் திரு. சங்கரன் நாயர், மற்றும் குருவாயூர் கோயில் ஆணையாளர் கே. கே. மேனன் ஆகிய இருவர் முன்னிலையில் இவ்வேலை நடைபெற்றது. கருங்கல் உத்திரத்திற்குச் சேதமில்லாமல், ஒரு சாய்வுகோணத்தில் வெட்டி கல்வெட்டின் ஒரு வரியை கண்ணுக்குப் புலப்படச் செய்தோம்.

(6) ராஜேந்திரனின் 6வது ஆட்சியாண்டில் அவன் கேரளத்தை வென்று அரசைக் கைப்பற்றி கருவூலத்திலிருந்தபொருள்களை வாரிச்சென்றான். அவற்றுள் சேரமன்னர் முடியும், சிவப்புக்கல் பதித்த பொன்மாலையும் அடங்கும். சேரமன்னர் ஆண்ட பல தீவுகளையும் அவன் ஆக்கிரமித்துக் கொண்டான். ஹுல்சின் கட்டுரையைப் பார்க்கவும். 'எபிக்ராபிகா இண்டிகா' IX பக்கம் 233, எண் 29. ஏடுகள். அடிகள் 89—97. கே. ஏ. என். சாஸ்திரியின் 'சோழர்கள்' என்ற நூலின் (பக்கம் 201-2, 236-237) பகுதிகளையும். படிக்கவும்.

(7) திருவாங்கூர் தொல்பொருள் ஆய்வுத் தொடர் II எண் 7. (M) பக்கங்கள் 48—9. சிங்கத்தில், ஜுபிடர் இங்கு குறிக்கப் படுகிறது. சுவாமிக்கண்ணுபிள்ளை, கோபிநாத ராவ், எலங்குளம் போன்ற அறிஞர்கள், பாஸ்கரரவி என்ற பெயருடைய இரண்டு மூன்று மன்னர்கள் ஆண்டிருக்கலாம் என்று கருதுகிறார்கள். இக்கட்டுரையாசிரியர் பேராசிரியர் எலங்குளம் அவர்களின் திட்டத்தை ஏற்றுக் கொள்ளுகிறார். எலங்குளம், பாஸ்கரரவி I, பாஸ்கரரவி II என்ற இரு அரசர்கள் ஒரே காலத்தில் அதாவது கி. பி. 962 முதல் 1020, கி. பி. 978 முதல் 1021 முறையே ஆண்டதாகக் கூறுகிறார். பாஸ்கரரவியின் சாசனங்கள் இரு தொகுதிகளாகக் காணப்படினும் அவை ஒரே அரசர் விடுத்தவையென்றே இக்கட்டுரை ஆசிரியர் கருதுகிறார். முதல் தொகுதி பாஸ்கர ரவி இளவரசனாக இருந்தபோதும், இரண்டாம் தொகுதி அவன் பட்டம் சூடிக்கொண்டபின்னரும் வெளியிடப்பட்டவை என்பது இவ்வாசிரியர் கருத்து. பாஸ்கரரவியின் கால ஆராய்ச்சிபற்றி அறிய எலங்குளம் எழுதிய ''யூத சாசன காலம்'' ''சில கேரள சரித்திரப் பிரஸ்னங்கள்'' II கோட்டயம் 1968. (இரண்டாம் பதிப்பு) பக்கம் 133—137. எம். ஜி. எஸ். நாராயணன் 'The Jewish Copper plates of Cochin'' சரித்திரம் (ஆய்விதழ்) திருவனந்தபுரம்-ஜூலை-செப்டம்பர் 1971. எண் 3. பக்கம் 22—32.

(8) எலங்குளம், பிரஸ்னங்கள் II மேற்கோள் பக்கம் 150—54. பாஸ்கரரவியின் வாரிசுப்பட்டம் பெற்றவன் வீரகேரளன் என்று எலங்குளம் குறிப்பிடுகிறார். கேரள மாவட்டக் கெஸட்டியரிலும் இக்கருத்து கோள் ஒப்புக் கொள்ளப்பட்டுள்ளது. இம்முடிவுக்கு வருவதற் கான விவாதங்கள் வலுவுள்ளனவாக இல்லை. சோழச் சக்கரவர்த்தி ராஜாதிராஜன் மூன்று மன்னர்களைத் தோற்கடித்ததாகச் சொல்லப் படுகிறது. சுந்தரபாண்டியன், வீரகேரளன், மானுபரணன் ஆகியவர்கள் பெயர்களை ராஜதி ராஜன் சாசனங்கள் குறிப்பிடுகின்றன. இவர் களைத் 'தென்னவர்' என்று சாசனங்கள் குறிப் பிடும். தென்னவர் என்ற சொல் பாண்டியரையே சாசனகாலத்தில் குறித்தது. ஆனால் எலங்குளம் அச்சொல் தென்னாட்டு மன்னர்கள் அனைவரை-யும் குறிப்பிடுவதாகக் கருதினார். வீரகேரளன் என்ற பெயரில் உள்ள 'கேரள' என்ற சொற் பகுதியொன்றுதான் மேற்கூறிய முடிவுக்குக் காரணமாகும். அது அத்துணை வலுவுடைய சான்றன்று.

(9) கள்ளிக்கோட்டையிலுள்ள பன்னி யன்கரையில் இவ்வாசிரியர் ரவிகோதையின் ஆட்சியாண்டு குறிப்பிடப்பட்ட ஓர் சாசனத் தைக் கண்டுபிடித்து வெளியிடும் வரை ரவிகோ தையின் பெயரையே ஆய்வாளர்கள் அறிந்தி ருக்கவில்லை. ஆண்டைக் குறிக்கும் எண் கழிந்து போயிருப்பதால், மாகோதை மன்னர் களின் பரம்பரையில் இவனுடைய காலத்திற் கேற்ற இடத்தைக் கண்டுபிடிக்க முடியவில்லை. ''பன்னியின்கரை சிலாரேகயிலே ரவிகோத பெருமாள்'' (மலையாளம்) கேரள சரித்திரத்தின் றே அடிஸ்தான சிலகள் ''(மலையாளம்) என்ற நூல்களைப் பார்க்கவும். M. G. S. நாராயணன். (கள்ளிக்கோட்டை, 1961) பக்கங்கள் 122—136

(10) எண். 112, 114—ஆண்டு 1905 எண் 392 ஆண்டு 1916. தமிழ் நாட்டில் அம்பா சமுத்திரம் தாலுகாவிலுள்ள மன்னார்கோயிலி லுள்ள இச்சாசனங்கள் சேரமானார் ராஜசிம்மன் என்ற பெயரை சுந்தர சோழபாண்டிய தேவன் என்ற சோழ ராஜப்பிரதிநிதியின் பெயரோடு சேர்த்துக் கூறுகின்றன. இவன் சோழச் சக்கிரவர்த்தியின் பிரதிநிதியாக மதுரையில்

ஆட்சிசெலுத்தினுன். அவை 1033—35 ஆண்டு எழுந்த சாசனங்கள். கே. ஏ. நீலகண்ட சாஸ்திரி யின் "சோழர்கள்" (சென்னை 1955 பக்கம் 203) என்ற நூலைக்காண்க. ராஜசிம்மப் பெருமானடி கள் என்ற மன்னனது மூன்ருவது ஆட்சியாண்டுச் சாசனம் மத்திய கேரளத்திலுள்ள இரிஞ்ஞலக் குடாவின் பக்கத்திலுள்ள தலைக்காட்டிலிருந்து கிடைத்துள்ளது. (எண் 358. ஆண்டு 1927. திருவாங்கூர் தொல்பொருள் ஆய்வுத்தொடர் VIII எண் 33 III பக். 39-40.)

(11) சிற்றரசர்கள் தங்கள் மன்னரது ஆட்சியாண்டைத்தான் குறிப்பிடுவார்கள். ஆயினும் பல்வேறு அளவுகளில் சிற்றரசனது அடங்கிய இயல்புகள் இதனுல் காணப்படும்.

(12) பாஸ்கர ரவியின் எரமம் சாசனம் அம்மன்னது 58-ம் ஆட்சியாண்டில் விடுத்தது. தென்னிந்திய எபிக்ராபி 1930. எண் 53. பக். 52. அரசாங்க சாசனத்துறையினர் இதனைத் தவருக கந்தன் காரிவர்மனுன ராமகதா மூவர் என்பவனுடைய சாசனம் என்று குறித்துள்ளனர். கே. ஏ. நீலகண்ட சாஸ்திரியும் இத்தவறைச் செய்துள்ளார் 'சோழர்கள்' என்ற நூலின் பக் 223-ஐப் பார்க்கவும். இச்சாசனத்தின் புதிய பதிப்பிலிருந்து மூலத்தை அறிந்து உரையெழுதி இக்கட்டுரை ஆசிரியர் வெளியிட்டுள்ளார். 'அடிஸ்தானங்கள்'—பக்கம் 79—92 ஐப் பார்க் கவும்.

(13) 12-வது வரியிலுள்ள எழுத்துக்களை 'சேனைமக்களை' என்று இவ்வாசிரியர் படித் தறிந்தார். சோழ அதிகாரி ஒருவன் சோழர் படைத் தலைவனுக வந்தான் என்று செய்தி அதிலிருந்து விளங்குகிறது அடுத்தவரியில் ஒரு முக்கியமான வாசகம் அழிந்துபோயிருக்கிறது.

(14) முத்தரையரைப் பற்றிய இலக்கிய, சாசனச்சான்றுகளை அறிய கே.வி. சுப்பிரமணிய ஐயர் E. I. XIII பக்கம் 134. டி. ஏ. கோபிநாத ராவ். செந்தமிழ் VI. பக்கம் 6. A. R. E. S. 1899 பக்கம் 5—6. A. R. E. 1907 பக்கம் 54 ஆர்கியலாஜிகல் சர்வே ஆஃப் இந்தியா 1905—6 பக்கம் 176 முதலியவைற்றைக் காண்க பல்லவ நாட்டில் இக்குடும்பத்தின் ஓர் கிளை வாழ்ந்திருந்தது. பல்லவ மன்னர்கள் சூடிக் கொண்ட விருதுகளை இக்குடும்பத்தினரும் சூடிக் கொண்டிருந்தனர். சத்துருபயங்கர முத்தரை யன், சத்துருகேசரி என்ற மூத்தரையர். ஆகிய விருதுகள் 'சக்திஞ்சயன்' என்று இக்கல்வெட்டில் வரும் விருதை ஒத்திருப்பதைக் காணலாம். சாஸ்திரியின் 'பாண்டியராஜ்யம்' (Pandyan kingdom) என்ற நூலைப்பார்க்கவும். பக்கம் 83-5 எம். எஸ். கோவிந்தசாமி எழுதிய 'முத்தரையர்' பல்லவ வரலாற்றில் சிற்றரசர்கள் (The role feudatories in Pallava history) (அண்ணுமலைப் பல்கலைக் கழகம்) 1965. பக் 38-67.

(15) இப்புலவர் இரண்டாம் குலோத்துங்க னின் சமகாலத்தவர் ஆவார். (கி.பி.1133-1150) சாஸ்திரி—'சோழர்கள்' பக். 674-76. தொண்டை நாட்டிலுள்ள புலியூர் கோட்டத்துக் குன்றத் தூரில் சேக்கிழார்வாழ்ந்தார் என்று அவருடைய வாழ்க்கை வரலாற்றை "சேக்கிழார் நாயனுர் புராணம்" என்ற நூலாக எழுதிய உமாபதி சிவாச்சாரியார் கூறுகிருர். அவர் சாதியில் வேளாளர். சேக்கிழார் என்பது குலப்பெயர். (Clan name)

(16) எண் 445. ஆண்டு 1912.

(17) 'சோழர்கள்' 15வது அடிக்குறிப்பைக் காண்க. 'செக்கு' என்ற தமிழ்ச் சொல்லுக்கு எண்ணெய் பிழிந்தெடுக்கும் கல் கருவி என்பது பொருள். இத்தொழில் செய்யும் சாதியாருக்குச் சேக்கிழான் என்ற பெயர் வந்திருக்கலாமோ?

(19) இது படிக்க முடியாத அளவுக்கு அழிந்து போயிருக்கிறது. பூமி, ஊர் என்ற சொற்களையே படித்தறிய முடிகிறது.

(20) சோழநாட்டிற்கு: எண் 40. ஆண்டு 1900 எண் 449. ஆண்டு 1902; எண் 212 ஆண்டு 1912. சேரநாட்டிற்கு: ஸ்தாணுரவியின் 17ம் ஆண்டு திருவாற்றுவாய்ச் செப்பேடுகள். (T. A. S. II பக்கம் 85—6. எண் 9. III) திருக்காகரைக் கல்வெட்டு — பாஸ்கரரவியின் 6வது ஆண்டு ஒரு தொகுதியாகவுள்ளது) T. A. S. III பக்கம் 179—82. எண் 42.

(21) T. A. S. II பக். 8—14. எண் 2.

(22) அடிக்குறிப்பு 20. திருக்காகரைச் சாசனம் முதல்வரி "அக்கிரப்பொன் நாற்பது பழங்காசினேடு கூட பொன் நூற்றிருபதின் களஞ்சு பொன்"

(23) மூளிக்களக்கச்சம். இதுவோர் இசைவு தீட்டு. (ஒப்பந்தம்) இதன் முக்கியத்துவத்தை அறிய எலங்குளம் எழுதிய "ஜென்மி சம்ப்ர-தாயம் கேரளத்தில்" (மலையாளம்) என்றநூலில் பக். 28—35 பார்க்கவும்.

(24) சேரத்தலைநகராயிருந்த மகோதயபுரத் (கிராங்கனூர்) திலுள்ள விஷ்ணுகோயிலில் 9வது நூற்றுண்டுக் கட்டிட அமைப்பும், சிற்பங்களும் காணப்படுகின்றன. சுற்றுவாரக் கோயில்களி லும், சோபானங்களிலும் அக்காலத்துச் சிற்பங் களைக் காணலாம். இக்கோயிலில் 12—13வது நூற்றுண்டைச் சேர்ந்த வட்டெழுத்துக் கல் வெட்டுக்கள் உள்ளன. அவற்றுள் ஒன்று கோயிலின் 195வது ஆண்டைக் குறிப்பிடுகிறது. எண் 226, 227 ஆண்டு 1895—தென்னிந்தியச் சாசனங்கள் V பக். 340. எண் 790, 791.

தமிழாக்கம்: நா. வா.

நாவலும் மக்களும்

1) இன்றைய எழுத்தாளனின் மனதைக் குடைகிற விஷயம் சமூகப் பிரச்னைகள்தான். நாவலாசிரியன் தான் வாழ்கிற உலகின் பிரச்னைகளைக் குறித்துக் கவலையற்றிருக்க முடியுமா? போர் வெறிமிக்க கூக்குரல்களைக் கேட்காமல் காதைப் பொத்திக்கொள்ள முடியுமா? அவனுடைய நாட்டின் நடப்புகளைப் பார்க்காமல் கண்ணை மூடிக்கொள்ள முடியுமா? தன்னைச் சுற்றிலும் தினமும் நடக்கும் கொடுமைகளைப் பார்த்தும் வாயை மூடிக்கொண்டிருக்க முடியுமா? தனி மனிதனின் பேராசையைக் கட்டிக் காக்க கங்கணம் கட்டிக்கொண்டுள்ள அரசு என்னும் அமைப்பினுல் மனிதனின் வாழ்க்கையே மறுதளிக்கப் படுவது கண்டும் வாளாவிருக்க முடியுமா?

இன்றைய நாவலாசிரியர்கள் ஒரு உண்மையை உணரத் தொடங்கி இருக்கிறுர்கள். கண்களும், காதுகளும், வாயும் வெளிப்புற மனித உலகத்தின் உணர்ச்சிகளை அறியவும் உணர்த்தவும் உதவுகிற உணர்வுக் கருவிகளேயன்றி அகவயமாக இருப்பதாகக் கூறப் படுவதும் 'கலை'யின் பிறப்பிடமாகக் கூறப்படுவதுமான 'உலகை' விளக்கிக் காட்டும் சேவகர்கள் அல்ல அவை என்று அவர்கள் உணரத்தொடங்கி இருக்கிறுர்கள். மானுடம் முழுமைக்குமான வருங்காலத்தை நிர்ணயிக்கும் காலத்தில் தாம் வாழ்வதை அவர்கள் புரிந்து கொள்ளுகிறுர்கள். காலங்காலமாக மனிதாபிமான உணர்வையே தங்கள் பரம்பரைப் பெருமையாகக் கொண்டுள்ள அவர்களைப் பார்த்து மனிதனின் தலைவிதி பற்றிச் சிந்திப்பது உங்கள் வேலையல்ல என்று கூறுவதை அவர்கள் கடுமையாக எதிர்க்கிறுர்கள்.

⚹ ⚹ ⚹ ⚹ ⚹ ⚹

2) வாழ்க்கைக் கண்ணேட்டம் இல்லாது போனுல், அதாவது வாழ்க்கையைப் புரிந்து கொள்ளும் நோக்கு இல்லாது போனுல் மனிதனின் முழு உருவத்தையும் படம் பிடித்துக் காட்டுவதென்பது முடியாத காரியமாகும். அத்தகைய வாழ்க்கை நோக்கை அடையாதவரைக்கும் நாவல் புதிய வாழ்வைக் காணுது. மனிதாபிமானம் அதில் உயிர் பெற்றுத் திகழாது. இயங்கியல் பொருள்முதல் வாதமும், கலைத் துறையில் அதன் பயனுய்ப் பிறந்துள்ள சோஷலிஸ யதார்த்தவாதமுமே இன்றைய வாழ்க்கை நோக்காக இருக்கமுடியும்.

— ரால்ப் ஃபாக்ஸ்

நரிக்குறவர் வாழ்க்கையில் சடங்குகளும் பூசைகளும்

கே. ஆர். ராஜகோபாலன், ஜே. பி. விஜயதிலகன்

[நரிக்குறவர்கள் இன்னும் நாகரிகத்தின் கீழ்நிலைகளில் உள்ளனர். பெரும்பாலும் உணவு சேகரிப்பவர்களாவே (food gatherres) இவர்கள் இருக்கின்றனர். சிறுவேட்டை, பறவை பிடித்தல், களம் பொறுக்குதல் போன்ற முறைகளிலேயே இவர்கள் உணவு பெறுகின்றனர். உழைப்பினுல் உணவு உற்பத்திச் செய்யாததால் இவர்களிடம் உற்பத்திக் கருவிகள் அதிகம் இல்லை. பசிக் கொடுமையால் மிக எளிய தொழில்களைச் செய்கின்றனர். உணவு சேகரிப்பதே பெரும்பாலும் இவர்கள் வாழ்க்கை முறை. பண்டைக்கால உயர்நிலை சாவஜரி (Savagery) வாழ்க்கையைத்தான் அவர்கள் வாழ்கிருர்கள். நாடோடி வாழ்க்கையை அவர்கள் இன்னும் கைவிடவில்லை. சிற்சிலவிடங்களில் அரசின் முயற்சியால் நிலைத்த வாழ்க்கையில் அமர்த்தப் பெற்றிருந்தும், அதனேடு பொருந்தி வாழ அவர்களது பழக்க வழக்கங்களும் நம்பிக்கைகளும் இடம் தரவில்லை. பழக்க வழக்கங்கள் இலையும் பூவும் மாதிரி. வாழ்க்கைத் தேவைகளை பூர்த்தி செய்கிற அவர்களது தொழில் நுணுக்க முறை (Technology) தான் வேரும் அடிமரமும். இலையையும் பூவையும் கிள்ளியெறிந்து செயற்கை இலையையும் செயற்கைப் பூவையும் கிளைகளில் ஒட்டவைத்தால் அவை வளர மாட்டா. அவர்களது வாழ்க்கையின் அடிப்படை உணவு தேடுதலிலிருந்து, உணவு உற்பத்தி முறைக்கு மாறினுல்தான் அவர்கள் வாழ்க்கை சூழலிலுள்ள மக்களுடைய வாழ்க்கையோடு பொருந்தும். அவர்களுடைய பூசைமுறைகள் பண்டைக்கால மக்களுடைய பூசைமுறைகளை ஒத்திருப்பது கவனிக்கத் தக்கது. அவர்களுடைய தெய்வங்கள் பெண் தெய்வங்களாயுள்ளன. அவை செழிப்பைக் குறிக்கும் பெரிய மார்பும், பெரிய வயிறும் கொண்டவை. கையில் மலரும், கிளியும் உள்ளன. எனவே இவர்கள் இவர்கள் பண்டைக்காலத்தில் பெண்ணுதிக்க புராதன விவசாய சமுதாயமாக வாழ்ந்தவர்கள் என்று தோன்றுகிறது.

அவர்களுடைய அறிவுத்திறன், அண்டைக் கிராம மக்களின் அறித்திறனைவிட அதிகமாக இருப்பதை ஆய்வாளர்களின் புள்ளிவிவரங்கள் காட்டுகின்றன. நிலைத்த வாழ்க்கையும், தொழில்முறை மாற்றமும், படிப்பு வாய்ப்புகளும் அளிக்கப்பட்டால் இவர்கள் சமுதாயத்தில் சிறந்து உயர்நிலை பெறுவார்கள்.

—நா. வா.]

நரிக்குறவர்கள் அல்லது குருவிக்காரர்கள் என்று கூறப்படும் இனக்குழு மக்கள் தென்னிந்தியாவின் நாடோடி இனத்தவர் ஆவர். இவர்கள் மத்திய இந்தியாவிலிருந்து இடம்பெயர்ந்து வந்ததாகக் கருதப்படுகிருர்கள். [1] தென்னிந்தியாவில் சில நூற்ருண்டுகளாக வாழ்ந்து வந்தாலும் தங்கள் தனித்தன்மையைக் காப்பதில் மிகவும் கவனமாக இருந்துவரும் இவர்கள் வேறு எந்த இனத்துடனும் கலந்து விடவில்லை. [2] இந்தியா விடுதலை பெற்றதும், அதன் பின் குறிப்பிடத்தக்க அளவில் ஏற்பட்ட சமூகப் பொருளாதார மாற்றங்களும், தொழில் நுட்ப வளர்ச்சியும் மிகவும் அருகிய அளவிலேயே இவ்வினத்தைப் பாதித்துள்ளன. இது ஒருவேளை அவர்களின் கல்வியின்மையின் காரணமாக இருக்கலாம். ஏனெனில் இன்றும் கூட இவ்வினத்தில் மிகக் குறைந்த அளவிலேயே குழந்தைகள் பள்ளிக்கூடம் செல்கிருர்கள். இவர்

களின் விநோதமான உடைகள் பழக்க வழக்கங்கள் காரணமாகத் தங்கள் குழந்தைகளைப் பிறர் அவமானப்படுத்துவார்களென்று இவர்கள் அஞ்சுகிறார்கள்.

இக்குறவர்கள் தங்கள் நாடோடி வாழ்க்கையைக் கைவிட்டு, பயனுள்ளதும் ஊதியம் தருவதுமான தொழில்களை மேற்கொண்டு ஓரிடத்தில் நிலைத்து வாழும்படி செய்ய முயற்சிகள் நடை பெற்றுள்ளன. செங்கற்பட்டு மாவட்டத்தில் சோழவரம் பஞ்சாயத்து யூனியனைச் சார்ந்த ஒரக்காடு கிராமத்திற்கு வெளியே மேற்கூறிய முயற்சியின் அடிப்படையில் ஒரு குறவர் குடியிருப்பு அமைந்துள்ளது. பத்து வருடங்களுக்கு மேலாக இருபத்தாறு குறவர் குடும்பங்கள் நிலைத்து வாழ்கின்றன. அதிர்ஷ்ட வசமாக அவர்களிடையே ஆசிரியரும் சமூக ஊழியருமான திரு. ரகுபதி என்பவர் வாழ்கிறார். திரு. ரகுபதி இளமைக் காலத்திலிருந்தே நரிக்குறவர் இனத்தைக் கல்வி பெறச் செய்யவும் நவீனப்படுத்தவும் செய்வதில் மிகுந்த செயல் ஆர்வம் கொண்டவர். அவர் ஓர் இளம் நரிக்குறவப் பெண்ணைத் திருமணம் செய்து கொண்டவர் என்பது இங்கு மிகவும் குறிப்பிடத் தக்கதாகும். (நரிக்குறவர் இனத்திற்கும் வேறு எந்த இனத்திற்கும் இடையே நடைபெறும் மிகவும் அரிதான திருமணங்களில் இதுவும் ஒன்று)

சாதிப் பிரிவுகளும் சமயமும்.

எருமைமாடு பலிகொடுப்பவர்கள், ஆடு பலி கொடுப்பவர்கள் என இருபெரும் முக்கியப் பிரிவுகள் நரிக்குறவர்களிடையே உள்ளன. ஆடு பலி கொடுக்கும் பிரிவினர் ஒரக்காடு கிராமத்தில் அதிகம் உள்ளனர். அவர்களிடையே குஜராத்தி (ஒருவேளை குஜராத்திலிருந்து) மேவாடு (ஒருவேளை மேவாரிலிருந்து) தாபி, சாலியோ என நான்கு வகைச் சாதிகள் அல்லது பிரிவுகள் உள்ளன. ஒவ்வொரு குழுவும் அவர்கள் வணங்கும் தேவதைகளைக் கொண்டு வேறு படுத்தப்படுகிறது. அத்துடன் பல் வேறு வகைப்பட்ட பெயர்களை உடைய சிறு குழுக்களாலான உட்பிரிவுகளும் இவர்களிடையே உள்ளன. குஜராத்திகள் பர்வதீஸ்வரி அல்லது பர்வதம்மனை (பார்வதி) வழிபடுகிறார்கள். ஜிம்ளோ, கோவிந், ராமு, பான்வார், மாணிக்கியோ என ஐந்து பிரிவுகள் இவர்களிடையே உள்ளன. மேவாடுகள் பரத மீனாட்சி அல்லது மதுரை மீனாட்சியை வழிபடுகிறார்கள். இவர்கள் ஏட்டோ, டாக்கியோ, ஹிரோ, நவால், நாமோ என ஐந்து பிரிவுகளாக உள்ளனர். காளி அல்லது துர்க்கையை வழிபடும் தாபி குழுவினரிடையே டாட்டோ, மனியோ, மக்ரோ என்ற மூன்று பிரிவுகள் உள்ளன. செல் அல்லது கன்னியம்மாவை வழிபடும் சாலியோ குழுவினரிடம் வீதியோ என்னும் ஒரே ஒரு பிரிவு மட்டும் உண்டு.

தாபி குழுவில் டாட்டோ என்னும் உட்பிரிவைச் சார்ந்தவரும் மெலிந்தநடுத்தர வயது மனிதனுமாகிய பரதேசி என்பவர் எங்களுக்கு நரிக்குறவர்களைப் பற்றிய தகவல்களையும் அவனது குடும்ப வரலாற்றையும் கூறினார். அவர் கூறியபடி, காளிராஜா என்பவன்தான் முதல் குருவிக்காரன். மன்னனாகிய அவன் காட்டிற்கு வேட்டையாடச் சென்று வழிதவறி விட்டான். அவ்வேளை காளி தேவதை அவன் முன் வெளவால் வடிவில் தோன்றி "நீ காட்டில் பெத்துப் போடு; நான் மேட்டில் வளர்க்கிறேன்" என்று கூறி அவனைக் காப்பதாக உறுதி அளித்தாள். அதிலிருந்து அம்மன்னனைச் சார்ந்த குழுவினர் காளியைத் தங்கள் தெய்வமாக ஏற்றுக் கொண்டனர். பரதேசி தனது முன்னோர்கள் பதினைந்து பேர்களின் பெயர்களை ஆதி காளி ராஜாவிலிருந்து தொடங்கி— வாட்சின்யா, தாடார், தாம்சி, மேபால், பஞ்சி, துலாராம், மாசுன், மாகுந்தார், மான்யோ, சந்தால், அப்பா, ஹார்னு, குல்பானிசிங், ராமன்சிங், பரதேசி என தன்வரை தன்மூதாதைகளின் பெயர்களை வரிசையாகக் கூறுகிறார். அவருக்கு குமார் என்ற மகனும் முன்னு என்ற பேரனும் இருக்கிறார்கள். நம்மில் சிலருக்கு நமது மூத்த பாட்டனார்களின் பெயர்கள்கூட நினைவில்லாமல் இருக்கும்போது, கல்வியறிவற்ற பரதேசி தன் மூதாதைகளின் நெடிய பெயர்ப்பட்டியலை நினைவில் வைத்திருப்பது மிகவும் குறிப்பிடத்தக்கது.

நரிக்குறவர்கள் அனைவரும் இந்துக்கள் ஆவார்கள். அவர்களுக்குரிய தனி முறையில் அவர்கள் சமய உணர்ச்சி மிக்கவர்களாகவே உள்ளார்கள். கோவிலுக்கு அவர்கள் அபூர்வ மாகச் சென்றாலும் தங்கள் கடவுள்களைத் தங்கள் இருப்பிடங்களிலே வணங்குகிறார்கள். அக்கட வுள்களின் உருவங்கள் ஒரு துணி மூட்டையில் வைக்கப்பட்டு அத்துணி மூட்டை சாமி மூட்டை என்று அழைக்கப்படுகிறது. ஒவ்வொரு குடும் பத்தாருக்கும் ஒரு சாமி மூட்டை உண்டு. அம் மூட்டையானது குடும்பத் தலைவரால் மரியாதை யாகவும் கவனமாகவும் கவனிக்கப்படுகிறது. சாமி மூட்டையில் துணியில் பலிகொடுக்கப்பட்ட விலங்குகளின் இரத்தத் தொகுதியும் பலி கொடுக்கப்பட்ட விலங்கின் இரத்தத்தில் தோய்க்கப்பட்ட துணியும் அடங்கி இருக்கும். இவைகளை அவர்கள் பல பரம்பரையாக உள்ள தாகக் கூறிக்கொள்வார்கள்.

வெள்ளி வார்ப்புக்களில் அமைந்த அவர் களின் தேவதைகளின் நான்கு வடிவங்கள் (சுமார் 10 செ. மீ. உயரம் உடையவை) முக் கோண வடிவமான மெத்தை போன்ற பைகளில் வைக்கப்பட்டுள்ளன. அந்த உருவங்கள் இரண்டு கைகள் உடையதாகவே உள்ளன. அதில் ஒரு கைகூட வழக்கமான தேவதைகளின் அபயம் அளிக்கும் தோற்றத்திலோ வரம் கொடுக்கும் தோற்றத்திலோ அமையவில்லை. ஒவ்வொரு உருவமும் நீண்ட பாவாடையும் உயர்ந்த தலையணையும், வளையல்களும், கைப்பட்டையும், சங்கிலியும் அணிந்துள்ளன.[3] கச்சு அணிந் துள்ள முதல் உருவமானது பெரிய வயிறுடை-யதாய் இரண்டு கைகளிலும் பூவினை ஏந்தி இரண்டு முனைகளிலும் இணைக்கப்படாத ஒரு நீண்ட மாலையையும் அணிந்துள்ளது. இரண்டா வது மூன்றாவது உருவங்களும் கச்சு அணிந்து காணப்படாவிட்டாலும் உறுதியாக அவை பெண் வடிவங்கள்தான். அவை காலைமுடி உடை அணிந்துள்ளன. இடது கையில் ஆறு இதழ் களுடைய மலரையும், ஒரு கிளியையும் அவை வைத்துள்ளன.[4] உருவங்களின் கீழே தலைகீழாக இரண்டு கிளி உருவங்கள் உள்ளன. நான்காவது உருவம் முதல் உருவத்தையே ஒத்துள்ளது. ஆனால் ஒரே ஒரு வேறுபாடு அதன் தலையருகில். ஒரு சக்கரம் (சிரசுச்சக்கரம்) உள்ளது. அவ் வுருவம் ஆணா பெண்ணா என்பது தெளிவாகத் தெரியவில்லை. இந்நான்கு உருவங்களும் இரு வகைத் தெய்வங்களைக் குறிப்பிடுகின்றன.

இரத்தத்தில் தோய்க்கப்பட்ட பாவாடை ஒன்று 'சாமி பாவாடை' என்று பெயர்பெற்று அவர்களிடையே உள்ளது. நரிக்குறவப் பெண் கள் சாமிமூட்டையைத் தொடுவதற்கு அனு-மதிக்கப்படுவதில்லை. அத்துடன் ஒரு பிரிவைச் சார்ந்தவர்களின் சாமிமூட்டையை அடுத்தப் பிரிவைச் சார்ந்தவர்கள் தொடக்கூடாது. அடுத்தவர்களுக்கு அவர்கள் தங்கள் சாமி மூட்டையைப் பிரித்துக் காட்ட விரும்புவதில்லை. வழிபாடு செய்யும்பொழுது குடும்பத் தலைவன் தன் தலையை விரித்துப்போட்டுக் கொண்டு சாமி மூட்டையைத் திறப்பான். பின்னர் இரத்தம் தோய்ந்த பாவாடையை அணிந்து கொண்டு வெள்ளி உருவங்களை முக்கோண வடிவமான சிறிய மெத்தைகளுள் பொருத்துவான். இம் மெத்தைகள் திறக்கப்பட்ட சாமிமூட்டையின் மீது வைக்கப்படும்.

பூவும் குங்குமமும் மஞ்சள்தூளும் தேவதை களின் முன் படைக்கப்படும். பலி கொடுத்த மிருகத்தின் இரத்தமும் தேவதைகளின் முன்னர் படைக்கப்படும். குடும்பத்தின் தலைவன் தேவதைகளின் முன்னர் நடனமாடிக் கொண்டு அந்த இரத்தத்தில் புரள்வான். ஒரு குடும்பத்தில் மகன் மணம் புரிந்து கொண்டால் தகப்பனின் சாமிமூட்டையில் ஒரு பகுதி அவனுக்குக் கொடுக்கப்படும். மிகவும் பழையதான துணி-யானது அவனது சாமிமூட்டையில் வைக்கப் பட்டு பின்னர் அவனது தந்தையிடம் கொடுக்கப் படும். குடும்பத்தில் மூத்தமகன் தந்தை-யினுடைய சாமிமூட்டைக்கு வாரிசாகக் கருதப் படுகிறான். எனவே அவனது சாமிமூட்டையில் உள்ள இரத்தம் தோய்ந்த துணி ஏழு அல்லது எட்டுத் தலைமுறைகள் கடந்த மிகப் பழைய துணியாக இருக்கும்,

எப்பொழுதெல்லாம் பூஜை நடத்துகிறார்களோ அப்பொழுதெல்லாம் உறவினர்களையும், கோத்திரக்காரர்களையும் (தந்தைவழி உறவினர்கள்) அழைத்து அவர்களுக்குத் தலைக்கு ஐந்து ரூபாயும், சம்பந்திகளுக்கு இரண்டு ரூபாயும் அன்பளிப்பாகக் கொடுப்பார்கள்.

வேறு சில சடங்குகள்.

ஆணாயினும் பெண்ணாயினும், குழந்தை பிறந்த ஐந்தாம் நாளன்று, குழந்தையின் தலை முடி எடுத்து அதற்குப் பெயரிடுவர். ஆண் குழந்தையாயின், அது பிறந்த கிராமம் அல்லது நகரின் பெயரே அதற்கு இடப்படுகிறது. உதாரணமாக நெல்லூர் சிங் அல்லது குண்டூர் சிங் என்ற பெயர்களைச் சொல்லலாம். பெண்கள் மட்டும் அவித்த அரிசி, கருப்பட்டி, நெய் இவற்றாலான விருந்து கொள்கின்றனர்.

மாங்கனி என்ற பெயருடைய ஆடை ஆபரணங்கள் முதல் நாளன்றே மணப்பெண்ணுக்குக் கொண்டுவரப்படுகின்றன. அன்றே, மணமகனும் மணமகளும் ஒருவருக் கொருவர் மஞ்சளில் தோய்ந்த கங்கணத்தைக்கட்டிக்கொள்கின்றனர் மணமகன் மணமகளின் அகத்தாருக்குப் பரிசத் தொகை கொடுக்கிறான். உறவினர்க்கும் விருந்திடுகிறான். இன்றைக்கு, அப்பரிசத்தொகை சுமார் ஐந்நூறு ரூபாயாகும். எல்லோருக்கும் வெற்றிலையோடு தட்க்ஷிணை அளிக்கப்படுகிறது. கருகமணி கோர்த்த மஞ்சள் நூலாலான தாலியை, மணமகன் மாலையில் பெண்ணுக்கு அணிவிப்பான். கல்யாண நாளன்று பிறிதொரு கருகமணித் தாலியை அவனே பெண்ணுக்குக் கட்டுவான். இச்சடங்குகளெல்லாம் மணமகன் இல்லத்திலேயே நடைபெறும். இவர்கள் வழக்கமாக புழுங்கலரிசி உண்பினும், விழா நாளிலும் பூஜை நாட்களிலும் பச்சரிசியே உண்கின்றனர். எல்லா நேரத்திலும் குடித்தலென்பது சாதாரண நிகழ்ச்சியே ஆகும். மணமக்களைச் சுற்றி, பெண்கள் தீபம் சுற்றுகின்றனர். ஒருவேளை கண்திருட்டிக் கழிப்புக்காக இதை அவர்கள் செய்கின்றனர் போலும். மறுநாளில் கங்கண விசர்ஜன மென்ற கங்கண அவிழ்ப்புச் சடங்கு நடைபெறும். நீர் நிறைந்த பாத்திரத்தின் எதிரெதிர்ப் பக்கங்களில் ஒருவரை ஒருவர் நோக்குமாறு தம்பதியர் அமர்கின்றனர். மணமகளின் சகோதரன் தண்ணீரினுள் ஒரு சிறிய சுருளுடன் பல மோதிரங்களைப் போடுவான். மணமக்களிருவரும் தண்ணீருள் காசினைத் தேடுவர். முதலில் கண்டெடுத்தவரே இதனில் வென்றவராம். இச்சடங்கு எல்லா இந்துக்களிடமும் வழங்கி வருகிறது. பின்னர் தம்பதியர் ஒருவருக் கொருவர் இட்லி உண்பிப்பதுண்டு. இதனைத் தொடர்ந்து புனித நீராட்டுண்டு. இதனுடன் சடங்குகள் முற்றுப் பெறுகின்றன.

இறப்புச் சடங்குகள்.

இறந்தவரது சடலம் இரவில் வைத்திருக்கப்படுவதில்லை. அன்றே எரிப்பதுதான் வழக்கம். வெள்ளியன்று இறந்தோரது சடலத்துடன் கோழிக்குஞ்சு ஒன்றைக் கட்டுவர். இடுகாட்டில் அக்குஞ்சை மீண்டும் விட்டுவிடுவர். மலராலும் ஆடையாலும் அலங்கரித்த சடலம் மூங்கிற் பாடைமேல் கிடத்தப்படும். மற்றவர் அதனைத் தோளிற் சுமப்பர். உறவினரும் உற்றவரும் பின் வருவர். ஆடலும் பாடலும் பறையடித்தலும், குழலூதலும் உண்டு. புதையற் சடங்கின் பின், எல்லோரும் குளித்துவிட்டுத்தான் வீடுதிரும்புவர். ஆணாயின் பதினொரு நாளும் பெண்ணாயின் பத்து நாளும் அழுது தீர்ப்பதும் ஒரு சடங்குதான். கருமாதி என்ற இறப்புச்சடங்கு மறுநாளமையும்.

ஒவ்வொரு குடும்பத்தவரும் தங்களது சாமி மூட்டையையெடுத்துக்கொண்டு ஊருக்கு வெளியே உள்ள ஓரிடத்துக்குச் செல்வர். அரிசியும் காய் கறியும் எல்லாருக்கும் தரப்பட, வெளியிடத்தில் சமையலுண்டு. ஓர் இடத்தினருகில் பல வட்டில்களில் சோறும் சாம்பாரும் வைக்கப்படும். இறந்தோரின் இல்லத்தார் சாமித்தட்டின் மேல் சோறும் இனிப்பும் மாறிமாறி இடுவர். உறவினர் அவர் பங்கினை இடுதலுண்டு. இறந்தவர் பெயரைச் சொல்லி இரண்டையும் கலந்து ஓர் உருண்டையாக்கி ஒதுக்கிவைப்பர். இதனை நாயிடமே போட்டுவிடுவார்கள். பின்பு நன்கு விரவிய உணவு எல்லாருக்கும் தரப்படும். மீத உணவு வீட்டிற்கு எடுத்துச் செல்லப்படும்.

வீட்டில் இதனை அவர்கள் உண்பார்கள். சமையலுக்கு உபயோகமான மண்பாண்டங்களை அங்கேயே உடைத்து விடுவர். அந்த வருஷம், பணம் உள்ளபோது தலைத்திவசம் என்ற சடங்குண்டு. ஆடு பலியிட்டு, அனைவரும் விருந்துண்பர். இதன்பின் வேறு சடங்கில்லை.

பூஜை

பணமுள்ளபோது, குலதெய்வத்துக்கு ஒவ்வொரு குடும்பத்தினரும் பூஜையிடுவர். பொதுவாகச் சுமார் ஐந்நூறு ரூபாயாவது செலவாகும். காளிக்காயினும், துர்க்கைக் காயினும் ஒர் ஆடு பலியிடப்படும். காளி, கள் அல்லது சாராயத்தையே விரும்புவதால், அவற்றில் இரண்டு பாட்டில்கள் அவளுக்குப் படைக்கப்படுகிறது. துர்க்கை இதனை விரும்புவதில்லை. எனவே, அந்தத் தேவதைக்கு இரண்டு பாட்டில் இஞ்சிச்சாறு படைக்கப்படுகிறது. தேவதைகள் ஒருபை அரிசியையும் பன்னிரண்டு தேங்காய்களையும் ஒரு மணங்கு மாவையும் ஆறு வீசை கருப்பட்டியையும் இரண்டு வீசை எண்ணெயையும் அரை வீசை நெய்யையும் இரண்டு ரூபாய் மதிப்புள்ள கற்பூரத்தையும் வேண்டுகிறார்கள். நிறைய பூக்களும் தேவைப்படுகிறது. சம்பந்திகளும் கோத்தரக்காரர்களும் அழைக்கப்பட்டு அவர்களுக்குத் தக்ஷிணை அளிக்கப்படுகிறது. பூஜை வேளைகளில் வழக்கமான ஆடல் பாடலும் மதுவருந்தலும் நடைபெறுகின்றன. பூஜாரி தனது சிறிய உருண்டை வடிவமான மணிகளுடன் கூடிய இரத்தம் தோய்ந்த ஆடையே அணிந்து கொள்கிறார். அதன்பின் ஆட்டைப் பலிகொடுத்து அதன் இரத்தத்தைத் தேவதைக்குப் படைக்கின்றார். பின்பு தானும் அதனைக் குடிக்கின்றார். அதன் பின்பு நல்ல விருந்தொன்று நடைபெறுகிறது.

வேறு இரண்டு முக்கியமான பூஜைகளும் இவர்களிடையே நடைபெறுகின்றன. அவை இரண்டும் தற்காலத்தில் வழக்கத்திலிருந்து மறைந்து வருகின்றன. அவற்றிலொன்று ஏழு பானைகள் பூஜை என்பது. அது அடுத்து விவரிக்கப்படுகிறது.

ஏழு பானைகள் பூஜை.

இதற்குப் பொருட் செலவும் பொறுமையும் தேவை. மூன்று கற்கள் நிலத்தின் மீது அடுப்பிற்குப் பதிலாக வைக்கப்படுகின்றன. ஒன்றிலிருந்து ஒன்று அளவில் குறைந்த ஏழு பானைகள் தேர்ந்தெடுக்கப் படுகின்றன. அவற்றில் மிகவும் பெரிய பானை, ஒன்று அல்லது ஒன்றரைப் படி அரிசியைக் கொள்ளும். அவற்றில் மிகவும் சிறிய பானை அரைக்கால் படி அரிசியைக் கொள்ளும். இப்பானைகளில் இட பச்சரிசியே பயன்படுத்தப்படுகிறது. சமைப்பதற்காக இப்பச்சரிசி நன்கு கழுவப்பட்டு பல்வேறு அளவுகளிலுள்ள பானைகளில் போதுமான நீருடன் இடப்படுகிறது. அடுப்பின் மேல் இப்பானைகள் ஒன்றிற்கு மேல் ஒன்றாக பானைகளின் அளவின்படி வைக்கப்படுகின்றன. இதனால் மிகவும் சிறிய பானை மேலே அமைகிறது. கீழே நெருப்பு பற்ற வைக்கப்படுகிறது. இக்குழுவினர் குடித்து விட்டுப் பானைகளைச் சுற்றி ஆடிப் பாடுகின்றனர். மேலே உள்ள பானையில் அரிசி பொங்கி வடியும்வரை இந்நிகழ்ச்சி நீடிக்கிறது. பின்பு பூசாரி அந்தப் பானையைக் கீழே இறக்கி ஒதுக்கி வைக்கின்றார். அதன்பின் பூசாரி அடுத்த பானையிலுள்ள அரிசியைத் தன் வெறும் விரல்களாலே துளாவுகின்றார். இந்தத் தண்ணீர் கொதித்திருப்பதில்லை. (இவ்வாறு அவர்கள் கூறி நம்புகிறார்கள்) இதனை பார்வையாளர்களில் எவரும் தன் விரல்களால் துளாவிப் பரிசோதிக்கலாம். அடுத்து மேலே இருக்கும் பானையிலுள்ள அரிசி பொங்கி வடியும்வரை மீண்டும் ஆடலும் பாடலும் நீடிக்கிறது. இதுவும் இறக்கப்பட்டு ஒதுக்கி வைக்கப்படுகிறது. முன் போலவே அடுத்த பானையிலுள்ள அரிசி வெற்று விரல்களால் துளாவப்பட்டு முன்னர் தொடும்பொழுது குளிர்ந்திருந்தது போலவே இப்பொழுதும் உணரப்படுகிறது. மிகவும் பெரிய பானையிலுள்ள அரிசி பொங்கும் வரை இதே நடைமுறை தொடர்கிறது. பிறகு எல்லாச் சோறும் சாமித் தட்டில் கருப்பட்டி போன்றவற்றுடன் கலக்கப்பட்டு அங்கு கூடியிருக்கும் எல்லோருக்கும் வினியோகிக்கப்படுகிறது. இம்மக்கள் மேலே கூறியவற்றை உறுதியாக நம்புகிறார்கள். எங்களுக்குத் தகவல் கூறிய பரதேசி இது

போன்ற பூஜையைத் தான் பார்த்திருப்பதாகவும் ஆனால் அப்பூஜையில் பூசாரியாக இருந்ததில்லை என்றும் கூறினார்.

பால் பூஜை எனக் கூறப்படும் மற்றொரு பூஜையும் அண்மைக் காலங்களில் கைவிடப் பட்டது. நனைத்த கோதுமை மாவினால் செய்யப் பட்ட பணியாரங்கள் கொதிக்கின்ற எண்ணெய்யில் வேக வைப்பதற்காக இடப்படுகின்றன. பூசாரியோ அல்லது பூசையை நடத்தும் குடும்பத் தலைவனோ பணியாரம் வெந்திருக்கிறதா இல்லையா என்பதைக் காண தங்கள் விரல்களை எண்ணெயினுள் அமிழ்த்துவார்கள். இது பலமுறை திரும்பத் திரும்பச் செய்யப்படும். மீண்டும் மீண்டும் கொதிக்கும் எண்ணெய்யில் அமிழ்த்தினாலும் அவனுடைய விரல்கள் புண்ணாகிவிடுவதில்லை.

அறிவுத் திறமை

பெரும்பாலான நரிக்குறவரினத்தைச் சேர்ந்த குழந்தைகள், இங்குள்ள மற்றக் கிராமக் குழந்தைகளுடன் பள்ளிக்கூடம் செல்கின்றார்கள். இவ்விரு வகைகளிலிருந்தும் 17 குழந்தைகள் வீதம் தேர்வு செய்து Goddard Form Board பரீட்சையை நடத்தினோம். இவ்வகைத் தேர்வில் அவர்கள் குறிப்பிட்ட வடிவமைந்த உருவங்களைச் சேர்த்து, அதற்காக முறைப்படுத்திச் செதுக்கப்பட்டிருந்த மற்றொரு வடிவத்தில் பொருத்த வேண்டும். ஒவ்வொரு குழந்தையும் மும்முறை இத்தேர்வில் பரிசோதிக்கப்படுவர். இதனைச் செய்து முடிக்க அவர்கள் எடுத்துக் கொண்ட குறைந்தபட்சக் கால அளவும், சராசரி கால அளவும் இருவகைக் குழந்தைகளோடு ஒப்பிட்டுக் கீழே தரப்பட்டுள்ளது.

	குறைந்தபட்ச நேரம் (செகண்டுகளில்)		சராசரி கால அளவு (செகண்டுகளில்)	
வயது	நரிக்குறவர் குழந்தைகள்	கிராமத்துக் குழந்தைகள்	நரிக்குறவர் குழந்தைகள்	கிராமத்துக் குழந்தைகள்
5	47·0	54·1	59·2	65·0
6	40·2	44·2	50·9	52·4
7	30·1	37·6	33·8	44·7
8	35·0	39·1	42·1	46·0
9	24·3	—	27·1	—
10	26·9	28·0	34·7	43·6

நன்றியறிவிப்பு

நரிக்குறவர்களைப்பற்றிய ஆய்வு புள்ளியல் துறையினால் 1971 டிசம்பரில் மாணவர்களின் துணையுடன் இக்கட்டுரை ஆசிரியர்களால் நடத்தப்பட்டது. உளவியல் சோதனைகளுக்குப் பொறுப்பாக இருந்த திரு. S. S. சுந்தர் அவர்களுக்கும் இவ்வாய்வில் பங்குபெற்ற மாணவர்களுக்கும் எங்கள் நன்றியைத் தெரிவித்துக் கொள்கின்றோம். மேலும் குறிப்பாக திரு. ஸ்ரீராமுலு நாயுடு (முற்போக்கு நிலக்கிழார்) அவர்களுக்கும் சமூக ஊழியர்களான திரு. ரகுபதி தம்பதியர்களுக்கும் அவர்களுடைய அளவிட முடியாத உதவிக்காக நன்றியைத் தெரிவித்துக் கொள்கின்றோம்.

தமிழாக்கம்

ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்

மேற்கோள்கள்

1. Thurstone, E– "Castes and Tribes of South India" — Vol IV, [Madras 1909.]
2. Srinivasa Varma, G, G.– "Vaagriboli, an Indo Aryan Language," [Annamalai University, Tamil Nadu, India, 1970.]

3. நரிக்குறவப் பெண்களும் இவ்வாறே பாவாடை அணிகின்றனர்.
4. நரிக்குறவர்கள் கிளியை உணவாகக் கொள்வதில்லை.

இருளப்பள்ளர் என்ற வெட்டக்காட இருளர்

ஆர். பெரியாழ்வார், எம். ஏ.

[இருளப்பள்ளர் தமிழ்ப் பழங்குடி மக்கள். மொத்தம் 79835 பேர்கள் இப்பழங்குடியைச் சேர்ந்தவர்கள். இவர்கள் இருளரிளின்றும் வேறுபட்டவர்கள். இனப்பண்புகளில் வேறுபட்டாலும் மொழியில் மிகவும் ஒன்றுபட்டவர்களாக உள்ளனர். இவர்களது மொழியினைப் பற்றிய ஆராய்ச்சியால் பழங்காலப் பேச்சுத் தமிழின் உருவத்தை அறிய முடிகிறது. இவர்களது பழக்கவழக்கங்களும், சடங்காசாரங்களும், வழிபாட்டு முறைகளும், பழந்தமிழர் பண்பாட்டுக்கூறுகளோடு ஒப்பிடத்தக்கவை. இலக்கியச் சான்றுகளையும், தற்கால மானிடவியல் சான்றுகளையும் ஒப்பிட்டு ஆராய்ந்தால் பண்டைத்தமிழ் மக்களில் உழைக்கும் பகுதியினரது வாழ்க்கை முறையைப் பற்றி அறிய முடியும். இவர்களது தெய்வங்கள், ஆணுதிக்க சமுதாய வாழ்க்கையின் வழித்தோன்றல்கள் அவர்கள். பழங்குடி மக்கள் பல மாவட்டங்களில் பரவி வாழ்ந்தபோதிலும், பண்பாட்டுக் கூறுகளில் பழமையை இன்னும் பாதுகாத்து வருகிறார்கள். அவர்களது திருமணச் சடங்குகள், பூப்புவிழாச் சடங்குகள், கல்நாட்டும் சடங்குகள் முதலியனவற்றிலிருந்து அவர்களது ஆன்மீக நம்பிக்கைகளையும், அவற்றிலிருந்து அவர்களது பண்பாட்டு வரலாற்றையும், அறிய முடியும். இக்கட்டுரையின் நோக்கம் அவர்களது குழுவாழ்கை வருணனையே. (ethnographic description) பெரியாழ்வார் தமது நேர்முக ஆய்வில் கண்ட சான்றுகளை, முன்னர் இப்பழங்குடி மக்களை ஆராய்ந்த ஆய்வாளர்களது நூல்களில் காணப்படும் முடிவுகளோடு இணைத்தும், வேறுபட்டும் எழுதியுள்ளார். இது ஓர் மூல ஆய்வுக் கட்டுரை.
-நா. வா.]

இன்று இந்திய நாட்டில் ஏறத்தாழ மூன்று கோடிக்கும் அதிகமான பழங்குடிமக்கள் வாழ்கின்றனர். இவர்களை 427 இனங்களாகப் பகுக்கின்றனர். இவ்வினங்களில் சில, ஒருசில மக்களையே கொண்டுள்ளன. இன்னும் சில, பல ஆயிரம் மக்களைக் கொண்டவை. தமிழகத்தைப் பொறுத்தமட்டில் 23 பழங்குடியினர் வாழ்வதாக 1961-ஆம் ஆண்டு மக்கள் தொகைக் கணிப்பு கூறுகிறது. இருளப்பழங்குடியினரும் தமிழகத்தில் வாழும் பல்வேறு பழங்குடியினரில் ஒரு வகையினர். இவர்கள் எந்த இனத்தைச் (race) சேர்ந்தவர்கள் என்பதைப் பற்றி மானிடவியல் அறிஞர்கள் பல்வேறு கருத்துக்களைக் கொண்டுள்ளனர்.

இருளர் பற்றி மானிடவியல் அறிஞர் கூற்று:

இந்தியாவுக்குள் நுழைந்த மிகப் பழமையான மனித இனம் நீக்ரோ இனமாகும். இவ்வினம் ஆப்பிரிக்காவிலிருந்து புறப்பட்டு அரேபியா மற்றும் ஈரான் நெய்தல் நிலப்பகுதிகள் வழியாக மேற்கு இந்தியாவிலும் வந்து குடியேறி, பிறகு அங்கிருந்து வட இந்தியாவை நோக்கிப் படர்ந்து மலேயா மற்றும், பிலிப்பைன்ஸ், நியூகினியா, ஆகிய இந்தோனேஷியத் தீவுகளில் சென்று தழைத்தது. இந்தியாவைப் பெறுத்தவரையில் நீக்ரோ இனத்தவர்கள் பின்னர்வந்த வேறு இனத்தைச் சார்ந்த மக்களால் அழிக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும் அல்லது புதிய இனத்தவர்களுடன் நீக்ரோ இனத்தினர் ஒன்றிப்போயிருக்க வேண்டும். தமிழ்க்கிளை மொழிகளைப் பேசும் சில தென்னிந்தியப் பழங்குடிகளிடையே நீக்ரோக்களுக்கே உரிய பதிவுகளைக் காணலாம். காடுகளில் உறையும் இருளர், காடர், குறும்பர், பளியர், ஆகிய பழங்குடி மக்களிடையே நீக்ரோக்களின் சாயல் காணப்படுவதால் தக்கணத்திலும் தென்னிந்தியாவிலும் நீக்ரோ இனம் தேங்கிப்படிந்ததைத் தெளிவாக உணரலாம்.[2] இருளர்கள் பளியர்கள் மற்றும் எண்ணற்ற இந்தியப் பழங்குடிகள்

தொல் ஆஸ்திரலாயிடு மனித இனப் பிரிவுடன் தொடர்புடையவர்களாகக் கொள்ளலாம் என்று பேராசிரியர் மஜும்தார் கூறுகிறார்.[3] "பேராசிரியர் மஜும்தார் கருத்தை போற்றும் வகையில் எல். ஏ. கிருஷ்ண ஐயர் அவர்கள், இந்தியா முழுவதும் பரந்து விளங்கிய தொல் ஆஸ்திரலாயிடு மனித இனத்தின் பிரதிநிதி களாக நீலகிரியில் வாழும் பளியர்களையும் குறும்பர்களையும். ஊராளியர்களையும் இருளர் களையும் கேரளத்தில் உள்ள முதுவர்களையும் குறிப்பிடலாம் என்கிறார்[4]." மேலே அறிஞர் கள் குறிப்பிடுவதுபோன்று இருளர்கள் நீக்ரோ இனத்தைச் சார்ந்தவர்களா? ஆஸ்திரலாயிடு இனத்தைச் சார்ந்தவர்களா? என்று இருவேறு பட்ட கருத்துக்கள் உள்ளன.

தமிழகத்திலுள்ள இருளர்கள் பழங்குடி இனத்தைச் சேர்ந்தவர்கள். இவர்கள் அண்டை மாநிலங்களான கேரளத்திலும் மைசூரிலும் உள்ளனர். மைசூர் மாநிலத்தில் இரளிகர் என்ற பெயரில் அழைக்கப்படுகின்றனர். 1961-ஆம் ஆண்டு மக்கள் தொகைக் கணக்குப்படி பல் வேறு மாவட்டங்களில் இவர்கள் மக்கள் தொகை பின்வருமாறு.

சென்னை 151; செங்கல்பட்டு 24062; வடாற்காடு 21411; தென்னாற்காடு 12177; சேலம் 4641; கோவை 10598; நீலகிரி 4502; மதுரை 8, திருச்சி 2134; தஞ்சை 38; நெல்லை 6; குமரி 87 (76838).

இவர்கள் மிகுதியாக கோவை, நீலகிரி செங்கல்பட்டு, சென்னை, வடாற்காடு, தென் னாற்காடு, திருச்சி ஆகிய மாவட்டங்களில் உள்ளனர். எங்களுடைய இனவியல் ஆய்வின் படி (ethnographic Studies) கோவை மற்றும் நீலகிரி மாவட்டத்திலுள்ள நீலகிரி குன்றுகளின் கீழ்ச் சரிவில் வாழும் இருளர்கள் தமிழ்நாட்டில் பிற மாவட்டங்களில் வாழும் இருளர்களினின் றும் இனத்தால் (ethnically) வேறுபடுகின்றனர் என்று தெரிகிறது. பொதுவாக எல்லா மாவட் டங்களிலும் உள்ள இருளர்கள் குட்டையாகவும் கருப்புநிறம் உடையவர்களாகவும் காணப்பட் டாலும் கோவை, நீலகிரி மாவட்டங்களிலுள்ள இருளர்கள் மூக்கு அமைப்பிலும் சமுதாயப் பழக்கவழக்கங்களிலும் மற்றப் பகுதியிலுள்ள இருளர்களினின்றும் தனித்து விளங்குகின்றனர். கோவை, நீலகிரி இருளர்களுக்கும் பிற பகுதி யிலுள்ள இருளர்களுக்கும் எவ்விதமான சமூகத் தொடர்பும் (Social contact) இல்லை என்று தெரிகிறது[5].

1961-ஆம் ஆண்டு இந்திய மக்கள் தொகைக் கணக்கெடுப்புப் புள்ளி விவரங்களின் படி இந்தியாவில் 4124 இருளமொழி பேசும் இருளர்கள் உள்ளனர். தமிழ்நாட்டில் நீலகிரி மாவட்டத்தில் 3958 இருளர்களும் கோவை மாவட்டத்தில் 30 இருளர்களும் வடாற்காடு மாவட்டத்தில் 5 இருளர்களும் சேலம் மாவட் டத்தில் 18 இருளர்களும் இருளமொழியைத் தாய்மொழியாகக் கொண்டுள்ளனர்[6].

1961-ஆம் ஆண்டின் இந்திய மக்கள் தொ கைக் கணக்கெடுப்புப்படி கோவை மாவட்டத் தில் 84 பேர் இருளமொழி பேசுகின்றனர். ஆனால் அதே ஆண்டு மக்கள் தொகைக் கணக் கெடுப்புத் துறையினர் வெளியிட்ட வேறு நூலின் படி 10594 இருளர் உள்ளனர். என் ஆய்வின் போது கோவை மாவட்டத்திலுள்ள அவினாசி, கோவை வட்டங்களில் சுமார் 50-க்கு மேற்பட்ட காட்டுக் குடியிருப்புக்களில் இவர்கள் இருப்பதை அறிந்தேன். இந்த இரு வட்டங்களில் இவர்கள் தொகை சற்றேறத்தாழ பத்தாயிரம் இருக்கும் எனத் தோன்றுகிறது. இவர்கள் அனைவரும் இருளமொழியே பேசுகின் றனர். 84பேர்தான் இருளமொழி பேசுவர் என்று கொடுக்கப்பட்டுள்ள 1961 மக்கள் தொ கைக் கணக்கு முற்றிலும் உண்மைக்குப் புறம் பான ஒன்றாகத் தோன்றுகிறது. இந்திய மக்கள் கணக்கெடுப்பில் நீலகிரி மாவட்ட இரு ளர்களும் கோவை மாவட்ட இருளர்களும் இனத் தால் ஒன்றுபட்டவர்கள் என்று குறிக்கப்படு கிறது. இந்தக்கூற்று உண்மையே.

இந்த இனவியல் நெருக்கத்தை கோவை மாவட்ட நீலகிரி மாவட்ட இருளர்களிடையே உள்ளகுலப்பெயர்களின் ஒற்றுமைகோடியிட்டுக்

காட்டுகிறது. இவ்விரு பிரிவினருக்கிடையே உள்ள குலப்பெயர்களின் ஒப்புமையைக் கீழே காணலாம்.

இருளப்பள்ளர் (கோவை)	இருளர் (நீலகிரி)
1. குப்பெ	1. குப்பெ
2. சம்பெ	2. சம்பெ
3. கரிட்டிகை	3. கல்கட்டி
4. குறுநகெ	4. குறுநகெ
5. தேவனெ	5. தேவனெ
6. புங்கெ	6. புங்கெ
7. கொடுவெ	7. கொடுவெ
8. பேரதாரெ	8. பேராத
9. குப்பிலி	...
10. உப்பினி	...
11. வெள்ளே	...
12. ஆறுமுப்பு	...

இருளப்பள்ளரிடையே 12 குலங்களும் (sects) இருளரிடையே 8 குலங்களும் உள்ளன. இருளப்பள்ளரிடையேயுள்ள கரிட்டிகெ என்ற குலம்தான் இருளரிடையே கல்கட்டி என்ற பெயரில் வழங்கப்படுகிறது என்று இந்த இரு இனத்தவர்களாலும் ஒத்துக்கொள்ளப்படுகிறது.

ஆனுல் கோவை மாவட்டத்தில் வாழும் இருளர்கள் நீலகிரியில் வாழும் இருளர்களினின்றும் வேறுபடுவதுடன் அவர்கள் தம்மை இருளப்பள்ளர்கள் என்றும் வெட்டக்காட இருளர்கள் என்றும் குறிப்பிட்டு அவர்களினின்றும் வேறுபடுத்திக் கொள்கின்றனர். நீலகிரி மாவட்ட இருளர்களே **மலேநாட்டு இருளர்கள் அல்லது மலேதேச இருளர்கள்** என்று கோவை மாவட்ட இருளர்களும் மற்றவர்களும் அழைக்கின்றனர். இனத்தால் (ethnically) ஒன்று பட்டவர்களாகக் கருதப்படும் நீலகிரி மாவட்ட இருளரும் கோவை மாவட்ட இருளரும் இன்று முறையே மலேதேச இருளர் அல்லது மலேநாட்டு இருளர், என்றும் இருளப்பள்ளர் அல்லது வெட்டக்காட இருளர் என்றும் இருசாதி உட்பிரிவினராக உள்ளனர்.

பொதுவாக இந்த இரு பிரிவினருக்கிடையே கொள்வினே கொடுப்பினே இல்லே என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. ஆனுல் அங்குமிங்குமாகச் சில சமயங்களில் ஒருசில திருமணங்கள் இவ்விருசாதி உட்பிரிவினருக்கிடையே நடைபெறுவதும் உண்டு.

ஏன் இவர்களுக்கு இருளப்பள்ளர் அல்லது வெட்டக்காட இருளர் என்று பெயர் வந்தது என்று ஆராய்வதற்குமுன் கோவை மாவட்ட இருளர்களுக்கும் கேரள மாநிலத்தைச் சேர்ந்த அட்டப்பாடி பகுதி இருளர்களுக்கும் உள்ள தொடர்பைக் காண்போம். இருவரும் பெயராலும் இனத்தாலும் ஒன்றுபட்டுள்ளனர் என்பது உண்மையே. அட்டப்பாடி பகுதி இருளர்களும் கோவை மாவட்டத்திலிருந்து குடியேறியவர்கள்தான் என்ற கூற்றைக் கேரள மாநிலமக்கள் தொகைக்கணக்கெடுப்பு ஆய்வாளர்கள் கேரளப் பழங்குடி ஊர்களின் ஆய்வு நூலில் கூறியுள்ள கருத்தைக் காண்போம்.

அட்டப்பாடி இருளர்கள் கோவை மாவட்டத்தில் இருந்தவர்கள். பதினாறும் நூற்றாண்டின் இறுதியில் அல்லது பதினேழாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் குடியேறியதாக வரலாறு கூறுகிறது. விஜயநகரப் போரினுல் ஏற்பட்ட குழப்பங்களே அடுத்தும் மனித உயிர்களுக்குப் போதிய பாதுகாப்பு இன்மையாலும், இவர்கள் கோவையிலிருந்து அட்டப்பாடிக்குக் குடியேறினுர்கள் என்று கூறப்படும் காரணம் ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்கதாகவே உள்ளது. இருளர்களுடைய முன்னேர்கள் தாங்கள் தொடக்கத்தில் வாழ்ந்த இடத்திலிருந்து பகைவர்களால் பலவந்தமாக துரத்தி அடிக்கப்பட்டார்கள் என்று கூறப்படுகிறது. போரின்போது கொள்ளேக்கும் படுகொலேக்கும் ஆளானுர்கள். தாங்கள் வாழ்ந்த இடத்தை விட்டு, காடுகளும் வன விலங்குகளும் நிறைந்த அட்டப்பாடி குன்றுகளேத் தங்கள் புகலிடமாகக் கொண்டனர் இருளர். இவர்கள் குடியேறிய காட்டுப் பகுதிக்குள் நுழைவது அத்துணே எளியது அல்ல. ஆதலால் அவர்களுக்கு ஆபத்து இல்லே. செவிவழிச் செய்தியாகக்கூடத் தங்கள் பழைய கொடூரமான வரலாற்றையும் போரினுல்விளேந்த நாசங்களேயும் இன்றைய இருளர்கள் அரிதாகவே அறிந்துள்ளனர். ஆயினும் போரின்

விளைவால் நிகழ்ந்த மனமாற்றங்களையும் புற-வாழ்க்கையில் நிகழ்ந்த மாறுதல்களால் ஏற்றுக் கொண்ட பண்பாட்டுக் கூறுகளையும் இன்றும் காணலாம். காட்டாக இன்றும் இருளர்கள் கிணற்றிலிருந்தும் குட்டையிலிருந்தும் நீர் பருகுவதைத் தவிர்த்துவிடுகின்றனர். அந்த நீர் குடிக்கத்தக்க அளவிற்குத் தூய்மையாக இருந்தாலும் இருளர்கள் அல்லாத, மற்றவர்கள் முன்வந்து அருந்தினாலும் இருளர்கள் மேற்குறித்த இடங்களில் நீரோட்டமில்லாமல் தேங்கியுள்ள நீரை இன்றும் குடிப்பதில்லை. தேங்கியுள்ள நீர் நச்சுத்தன்மை கலந்துள்ளது என்று நெடுங்காலமாக நம்புவதால் அத்தகைய நீரை அருந்துவதில்லை. இது ஒரு மூடநம்பிக்கையாக இருந்தாலும் இத்தகைய நம்பிக்கை தோன்றுவதற்குக் காரணம் இல்லாமல் இல்லை.

விஜயநகர ஆட்சிக் காலத்தில் நடைபெற்ற கொடூரமான போரின்போது பகைவர்கள் படுதோல்வியையும் பெரும் இன்னல்களையும் மக்களுக்கு விளைவித்தனர். எதிரிகளை அடியோடு துடைத்து எறிவதற்குப் பகைவர்கள் கிணறுகளிலும், குளம்குட்டைகளிலும் நஞ்சைக்கலந்து பெருத்த உயிர்ச்சேதத்தை ஏற்படுத்தி இருக்கக் கூடும். தங்கள் உயிர்களுக்கும், தங்கள் நெருங்கிய உற்றார் உறவினரின் உயிர்களுக்கும் இதன்விளைவாக நேர்ந்த முடிவைக்கண்டு அஞ்சி நடுங்கிய இருளர்கள் வேறு வழியில்லாமல் பின்வாங்கிப் படிப்படியாக அடர்ந்த காடுகள் நிறைந்த அட்டப்பாடியில் வந்து குடியேறினார்கள். யாராலும் அணுகமுடியாத காட்டுப்பகுதியில் வந்து குடியேறியபோதிலும் பகைவர்களின் செயல்கள் அவர்கள் நெஞ்சில் அச்சத்தை உண்டாக்கிக் கொண்டிருந்ததால் இன்றும் அவர்கள் தேங்கிய நீரைப் பருகுவதை விரும்புவதில்லை. அதன் பின்னர் அட்டப்பாடியில் நீரோட்டமுள்ள நதிகளிலிருந்தும், கால்வாய்களிலிருந்தும் மட்டுமே இருளர்கள் நீரை அருந்துபது வழக்கமாயிற்று. இந்தக் கட்டுப்-பாடு நிலைத்துநிற்கத் தொடங்கியது மட்டும் அல்லாமல் காலப்போக்கில் கடுமையாகவும் அனுசரிக்கப்பட்டது. அதன்விளைவாகத்தேங்கிய நீரைக் குடிப்பது ஒரு செய்யக்கூடாத தவறாக (taboo) அமைந்தது.

அட்டப்பாடியிலுள்ள இருளர்களில் ஒரு பிரிவினர் கருப்புச் செம்மறி ஆட்டைக் கொல்வதும் இல்லை. அவற்றின் கறியை உண்பதும் இல்லை. அந்த வழக்கத்திற்குப் பின்பலமாக உள்ள கதை இருளர்களுக்குத் தக்க சமயத்தில் உதவிய கருப்பு ஆடுகளின் மீதுள்ள ஈடுபாட்டைக் காட்டுகிறது. கொடூரமான அழிவுமிக்க போரின்போது அவர்கள் பின்வாங்கிய நிலையில் ஒருநாள் அவர்கள் இரவு உணவை ஓர் ஆற்றங்கரையில் தங்கி உண்டனர். அவர்கள் எடுத்துச் செல்லும் பொருள்களையும் (movable properties) கால்நடைகளையும் தங்களுடன் கொண்டு சென்றனர். ஆற்றங்கரையில் கால்-நடைகளும் கருப்புச் செம்மறி ஆடுகளும் மேச்சலுக்கும் தண்ணீர் குடிப்பதற்கும் அவிழ்த்து விடப்பட்டன. உணவின்றி, நீரின்றி வெகுதூரம் நடந்து வந்த களைப்பு மிகுதியால் இருளர்கள் நித்திரையில் தங்களை மறந்து அயர்ந்திருந்தனர். நள்ளிரவில் அனைவரும் ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் இருந்தபோது எதிரிகள் நடமாட்டம் மிக அருகில் இருப்பதை உணர்த்துவது போல் செம்மறி ஆடுகள் கத்தின. அமைதியான நள்ளிரவில் செம்மறி ஆடுகள் சேர்ந்தாற் போல் கத்தி உறங்கிக் கொண்டிருந்தவர்களை எழுப்பியது. இருளர்கள் விழித்துக்கொண்டு நோக்கியபோது எதிரிகள் கல் எறியும் தொலைவிலிருந்து கள்ளத்தனமாக முன்னேறிக் கொண்டிருந்தனர். எதிரியின் தாக்குதலிலிருந்து இருளர்கள் தப்பி ஓடினார்கள். தங்களிடமிருந்த கருப்புச் செம்மறி ஆடுகள் மட்டும் கத்தித் தங்களை எழுப்பாமல் இருந்திருந்தால் அவர்கள் எதிரிகளுக்குப் பலி ஆகியிருப்பார்கள். இந்த நிகழ்ச்சிக்குப்பிறகு இருளர்கள் கருப்புச்செம்மறி ஆடுகள் காலத்தால்செய்த உதவியை உணர்ந்து அவற்றின்மீது பற்றும் பாசமும் கொண்டனர். கருப்புச் செம்மறி ஆட்டைக் கொல்வதும், அதற்கு தீங்கு விளைவிப்பதும் அதற்குச் செய்யும் துரோகம் என்று இருளப்பள்ளர்களிடையே ஒரு கருத்து நிலவுகின்றது. இத்தகைய செயல்களை அவர்கள் தவிர்க்கின்றனர். ஆடுகளின் மீதுள்ள பற்றையும் பாசத்தையும் அவர்களுக்குப் பின் வந்த சந்ததிகளும் பாதுகாத்து வருகின்றனர்.

இருளர்கள் விஜயநகரப்போரின் விளைவால் குடிபெயர்ந்து இப்போது இருக்கும் இடத்திற்குக் குடியேறியிருக்கவேண்டும் என்ற கருத்தை மேலே குறிப்பிட்ட கதைகளும் வேறு சில வரலாற்றுச் சான்றுகளும் வலியுறுத்துவனவாக அமைகின்றன 7.

இருளப்பள்ளர்:

நீலகிரி மாவட்டத்திலுள்ள இருளர்கள் எலியை உண்பதில்லை. ஆனால் கோவை மாவட்ட இருளர் எலியை உண்கின்றனர். பள்ளர் என்ற தாழ்த்தப்பட்ட சாதியினர் எலியை உண்பது நாம் அறிந்த ஒன்றாகும். தாழ்த்தப்பட்ட பள்ளர் சாதியினர் போன்று கோவை மாவட்ட இருளர்களாகிய இவர்களும் எலியை உண்பதாலும் இவர்கள் இருளப்பள்ளர் என்று அழைக்கப்படுகின்றனர். இருளர்கள் தம்மை உயர்ந்த இனத்தவராகவும் இருளப்பள்ளரைத் தாழ்ந்த இனத்தவராகவும் கருதுகின்றனர். இருளரும் இருளப்பள்ளரும் திருமணச் சடங்கு, பூப்புவிழா, ஈமச்சடங்கு போன்ற பல்வேறு நிகழ்ச்சிகளின் போதும் சமூகப் பழக்க வழக்கங்களிலும் வெவ்வேறு நடைமுறைகளை மேற்கொள்கின்றனர். இருளர்கள் பேசும்மொழி இருளப்பள்ளர் பேசும் மொழியின்றும் ஒன்றுபட்டும் வேறுபட்டும் காணப்படுகின்றது. என் ஆய்வின்போது கண்ட கோவை மாவட்ட இருளப்பள்ளர்களின் சமூகப் பழக்க வழக்கங்களையும் வாழ்க்கையின் பல்வேறு கூறுகளையும் பார்ப்போம்.

கோவை மாவட்டத்தில் இருளப்பள்ளர் அவிநாசி, கோவை, உடுமலைப்பேட்டை, பொள்ளாச்சி வட்டங்களிலுள்ள காடுகளிலும் சிறுவாணி, பாலமலை, மருதமலை, வெள்ளியங்கிரி மலை போன்ற மலைப்பகுதிகளிம் வாழ்கின்றனர். இம்மாவட்டத்தில் வாழும் சுமார் 10548 இருளப்பள்ளரில் கோவை, அவிநாசி வட்டங்களில் மட்டும் 9000 பேருக்குமேல் வாழ்வதாக 1961-ஆம் ஆண்டு இந்திய மக்கள் தொகைக் கணக்கெடுப்பு மூலம் தெரிகிறது. இவ்விரு வட்டங்களில் சுமார் 60-க்கு மேற்பட்ட காட்டுக் குடியிருப்புக்களில் (Forest Settlements) உள்ளனர். இருளப்பள்ளர் வாழும் காட்டுக் குடியிருப்பு பகுதிகளுக்கு "பதி" என்று பெயர். ஒவ்வொரு பதியிலும் 10 முதல் 20 அல்லது 30 வீடுகள் உள்ளன. பெரும்பாலான பதிகள் கடல்மட்டத்திலிருந்து 1000 அடி முதல் 2000 அடிக்கு இடைப்பட்ட பகுதியில் உள்ளன. சிங்கப்பதி, பொட்டப்பதி, சாடிவயல், ஜாகீர்பதி, கல்கொத்திப்பதி, சர்க்கார்பதி, தாணிகண்டி, அட்டுக்கல், கொரவன்கண்டி, தோண்டை, பெருக்கப்பதி, பறையன்கோம்பை, நெல்லிமரத்தார், மானூர் சிறுகிணறு குண்டூர், பூச்சமரத்தூர், சொரண்டி, கொடியூர், சேத்துமடுவு, மாங்குழி, பூலப்பதி, செங்குட்டை, பெரும்பதி, குஞ்சூர்பதி, மருதன்பரைப்பதி, அரக்கடவு, பரணி, மேல்பில்லூர், சித்துக்கணி, வீரக்கல், ஊஞ்சலரக்கோம்பை, நீராணி, கடம்பன்கோம்பை, வேப்பமரத்தூர், கண்டப்பட்டி, கோரப்பதி, கெத்தைக்காடு. மூலசெங்கல்பதி, மணியரசன்குட்டை, பசுமணி, உப்புப்பள்ளம், மரிக்கோடு, கீழபில்லூர், அரியூர், உளியூர், போத்தம்படிகை, ஊக்காப்படிகை, நீலம்பதி, மொட்டியூர், ஊக்காயனூர், மேல்பாவிப்புதூர், பூளைப்பதி, செங்கல், சுண்டப்பட்டி, குழிவெளாமுண்டி, செங்குட்டை, வெளாமுண்டி, ஆலாங்கண்டி, ஆலாங்கண்டிபுதூர், கோபானூரி முதலிய ஊர்களில் இவர்கள் வாழ்கிறார்கள்.

பதிகளின் பெயர்க்காரணம்:

இந்தப்பதிகளின் பெயர்கள் இயற்கைப் பொருள்களின் பெயர்களாகவும், காரணப் பெயர்களாவும் அமைந்துள்ளன. காட்டாக அவினாசி வட்டத்திலுள்ள தோளம்பாளையம் கிராமத்திலுள்ள பதிகளைமட்டும் ஆய்வோம். **போத்தம்படுகை** என்ற பதி போத்தன் என்ற இருளப்பள்ளனால் படுகைமண் கட்டப்பட்டது. **ஊக்காப்பட்டி**, ஊக்கான் என்பவனால் உண்டாக்கப்பட்ட பதியாகும். **நீலம்பதி, மொட்டியூர், ஊக்காயனூர்**, முறையே நீலன், மொட்டியன், ஊக்கான் என்ற இருளப்பள்ளர்களால் கட்டப்பட்டதாகக் கூறப்படுகிறது. **பூளைப்பதி** பூளை என்ற ஒருவகைச் செடி மிகுதியாக அந்தப் பதி இருக்கும் இடத்தில் இருந்ததால் பூளைப்பதி என்றழைக்கப்படுகிறது. **மேல்பாவிப்புதூர்** மேல்பாவி என்றால் மேல்பகுதிகிணறு என்று அவர்கள் மொழியில் பொருள்படும். இந்தப்பதி

யில் மேல்பாவி என்று ஒரு கிணறு இருப்பதால் இந்தப்பதிக்குப் இப்பெயர் வரலாயிற்று. குழிவெளாமுண்டி ஒரு குழியில் விளாமரம் இருக்கிறது. மூன்று பக்கங்களிலும் மலைச்சரிவு களில் கிண்ணம் போன்ற பகுதியில் உள்ளது. அந்த மலைச்சரிவுகளிலுள்ள கிண்ணம் போன்ற பகுதிக்கு உண்டி என்று பெயர். அதனுல் இந்தப்பதி குளிவிளாமுண்டி என்ற பெயரில் வழங்கலாயிற்று. செங்குட்டை வெளா-முண்டி செம்மண் தண்ணீர் குட்டையில் விளாமரம் உண்டிபகுதியில் அமைந்துள்ளதால் இந்தப் பதிக்கு இப்பெயர் வரலாயிற்று. சீங்குளி என்ற பதியில் சீங்கை என்ற செடி மிகுதியாக இருந்ததாலும் அப்பதி குழிப் பகுதியில் அமைந்ததாலும் சீங்குளி என ஆயிற்று. கண்டி என்ருல் இவர்கள் மொழியில் இரண்டு மலைகளும் சேரும் கணவாய் போன்ற இடைவெளிக்குப் பெயர். அந்தக் கண்டியில் ஆலமரங்கள் மிகுதியாக இருந்ததை ஒட்டி அப்பதி அமைந்ததால் ஆலங்கண்டி என்றும் அதையொட்டி புதிதாக அமைந்த பதிக்கு ஆலங்கண்டிபுதூர் என்றும் பெயர்கள் பெற்றன. கோப்பை என்ற செடி நல்ல நறுமணத்தை உடையது. அதை மனிதர்கள் தலைக்குத் தேய்த்து நீராடப்பயன்படுத்துகின்றனர். குறிப் பிட்ட ஒரு பதியில் மிகுதியாகக் கோப்பைச் செடி இருப்பதால் கோப்பனுரை என்று அப்பதிக் குப் பெயர் வரலாயிற்று.

பொது இயல்புகள்:

இருளப்பள்ளர் கருமைநிறமும் நடுத்தர உயரமும் உடையவர்கள். இருளப்பள்ளர் அடி மட்டத்திலுள்ள ஏழைகள் அணியும் ஆடை களையே அணிகின்றனர். இருளப்பள்ளப் பெண் கள் ஆடை அணியும் முறைகொண்டும் கூந்தலை முடியும் தன்மைகொண்டும் இவர்களை எளிதில் இருளப்பள்ளர் என்று அடையாளம் கண்டு கொள்ள முடிகிறது. இவர்கள் இடுப்பைச் சுற்றிப் புடவையை அணிந்துகொண்டு ஒரு நுனியை மார்பக்கத்தின்மீது படரவிட்டு இடது அக்குளின் அருகில் ஒரு முடிபோட்டுக் கொள் கின்றனர். தோள்பட்டைகள் வெறுமனே விடப் படுகின்றன. இந்தப்பெண்கள் கூந்தலை வாரிச் சுருட்டி வலது பக்கத்தில் ஒருவகையாகச் செரு கிக் கொள்கிருர்கள். இவ்வாறு கூந்தல் முடிவ தை இவர்கள் மொழியில் "துரும்பிடுதல்" என்ற ழைக்கின்றனர். இவ்வழக்கம் இருளப்பள்ளரி டையே மட்டும் காணப்படுகிறது. துரும்பிடு தலாகிய இவ்வழக்கம் இருளப்பள்ளர்களை நீல கிரி இருளர்களினின்றும் புறத்தோற்றத்தில் பிரித்துக் காட்டுகிறது. இருளரும் துரும்பிடு தலை அறிந்துள்ளனர். ஆயினும் இருளர்கள் மிக அரிதாகவே இதனை மேற்கொள்கின்றனர்.

உணவுப்பழக்கம்:

இவர்கள் அரிசியையும், கேழ்வரகு தினை போன்ற சிறு தானியங்களையும் உணவிற்குப் பயன்படுத்துகின்றனர். காடுகளில், தாங்கள் விளைவிக்கும் உணவுப் பொருள்கள் ஒருசில மாதங்களுக்குப் போதுமானதாகவே உள்ளன. உணவுப் பற்ருக்குறை உள்ள மாதங்களில் அவர்கள் உணவுக்குப் பெரிதும் அல்லல்படுகின் றனர். இந்தச் சமயத்தில் எது கிடைத்தாலும் அதை உணவாகக்கொள்கின்றனர். மாவுச் சத்து மிகுதியாக உள்ள புளியங்கொட்டையை உணவாகக் கொள்கின்றனர். மிகக்கொடிய பசியையும் தாங்கிக் கொள்ளும் ஆற்றல் உடை யவர்களாக இவர்கள் காணப்படுகின்றனர். காடு களில் கிடைக்கும் பலவகை வேர்களையும், கிழங்குகளையும், காய்கனிகளையும் உணவாகக் கொள்கின்றனர். பறவைகளைக் கொன்றும், விலங்குகளை வேட்டையாடியும் அவற்றை உட் கொள்கின்றனர், இருளர்கள். தமக்கு என்று குறிப்பிட்ட உணவு பழக்கத்தைப் பின்பற்று பவர்களாகத் தோன்றவில்லை. இவர்கள் எருமை, காட்டெருமை ஆகியவற்றின் இறைச்சியை உண்பதில்லை.

வீடு:

வனத்துறையினர் இவர்களுக்குக் கொடுத் துள்ள காடுகளில் வீடுகள் கட்டிக் கொள்கின் றனர். காடுகளில் கிடைக்கும் பொருளைக் கொண்டும் வீடுகளைக் கட்டிக் கொள்கின்றனர். வீட்டின் இரு பக்கங்களிலும் திறந்த வெளி இருக்கும் வகையில் வீடுகளை வரிசையாகக் கட்டிக் கொள்கின்றனர். அவர்கள் வீடுகளை

அடுத்து அரசினரால் அளிக்கப்பட்டுள்ள, பயிர் இடுவதற்கு ஏற்ற நிலங்கள் உள்ளன. வீடுகள் கட்டுவதற்கு முன் மூங்கில் தட்டிகளேயோ அல்லது வேறு குச்சிகளாலான தட்டிகளேயோ கட்டி அதன்மீது மண்பூசி சுவர் அமைக்கிருர் கள். 'கனுங்கு பில்லு' (கனுங்குப்புல்) என்ற காட்டில் உள்ள புல்லேயாவது ஓலே, கரும்புச் தோகை, வைக்கோல் போன்றவற்றைக் கொண் டாவது கூரையை வேய்ந்து கொள்கின்றனர். பாக்குத் தோப்புக்களில் பணியாற்றும் இருளப் பள்ளர் அங்கு கிடைக்கும் மட்டைகளேக் கொண்டு வீடுகளின் கூரைகளே வேய்கின்றனர். வீட்டைச் சாணம் போட்டு மெழுகுகின்றனர். சுவர்களேயும் சாணத்தால் மெழுகுகின்றனர். சுவர்களுக்கு வெள்ளேயடித்தால் யானேவந்து விடும் என்ற காரணத்தால் வெள்ளே அடிப்ப தில்லே. அரசினர் சில காட்டிருப்புக்களில்(Forest Settlements)வீடுகள் கட்டிக் கொடுத்துள்ளனர்.

தொழில்:

அவினுசி வட்டத்திலுள்ள மேட்டுப்பாளேயம் பகுதியிலுள்ள இருளப்பள்ளர்களில் பலரும் பாக்குத் தோப்புக்களேக் காவல்காத்துக் கொண்டு அவற்றுக்குத் தண்ணீர் பாய்ச்சும் கூலிகளாக உள்ளனர். கோவை மாவட்ட வனத் துறை காட்டுக் குடியிருப்புக்களில் வாழும் பெரும்பாலான இருளப்பள்ளர்களுக்கு ஒதுக்கப் பட்ட காடுகளில் (Reserved forests) காட்டு நிலத்தைப் பயிரிடக் கொடுத்துள்ளனர். அவர் களுக்குக் கொடுக்கப்பட்ட நிலத்தில் சாமை, தினே போன்ற சிறு தானியங்களேப் பயிரிடு-கின்றனர். காடுகளில் உள்ள மூன்ரும் தர தடிமரம், விறகு, மூங்கில் மற்றும் புற்களேச் சொந்த உபயோகத்திற்கு எடுத்துக்கொள்ள அரசினரால் அனுமதிக்கப்பட்டுள்ளனர். கால்-நடைகளே (வெள்ளாடுகள் தவிர) இலவசமாகக் காட்டில் மேய்த்துக்கொள்ள அனுமதிக்கின் றனர். குடியிருப்புப்பகுதி (Settlements) காடு களில் உள்ள சில்லறை வனப்பொருள்களே இருளப்பள்ளர் தங்கள் சொந்த உபயோகத் திற்குப் பயன்படுத்த அனுமதிக்கிருர்கள். காடு களில் உள்ள வேலேகளான சந்தனமரம் வெட்டு தல், மற்றும் இதர வேலேகளே வனத்துறையிட-மிருந்து நிர்ணயிக்கப்பட்ட விகிதங்களில் கூலி பெற்று வேலேசெய்து வருகின்றனர். மேலும் விறகு வெட்டும் வேலேயையும் கூப்புவெட்டும் வேலேயையும் வனக் குத்தகைக்காரர்களிடம் கூலிபெற்றுச் செய்து வருகின்றனர். சில்லரை வனப்பொருள்களேச் சேகரிக்கும் வேலேகளேயும் குத்தகைக்காரர்களிடமிருந்து கூலிபெற்றுச் செய்து வருகின்றனர். இதைத் தவிர சிலர் பில்லூர்,நெல்லித்துறை மின்சார அணைக்கட்டுப் பணிகளில் ஈடுபட்டும் பயிர்த்தொழில் செய்யும் விவசாய கூலிகளாகவும் உள்ளனர். பாக்குத் தோப்புகளேயும், மூங்கிலேயும், காடு-களேயும் அவற்றில் உள்ள பொருள்களேயும் வைத்தே இவர்கள் தொழிலும் வாழ்வும் அமை-கின்றன.

வேட்டையாடுதல் :

இருளப்பள்ளர் காட்டு விலங்குகளே வேட்டை யாடுவதில் நுண்மதி படைத்தவர்கள். சில சமயங்களில் அவர்கள் கூட்டமாக வேட்டைக் குச் செல்வதுண்டு. இவ்வாறு கூட்டமாக வேட்டைக்குச் செல்வதைக் **"கலப்பை வேட்டை"** என்றழைக்கின்றனர். பாதையின் இருபக்கங்களில் வேட்டைக்காரர்களும் வேறு சிலரும் "பொரெ" "தப்பட்டை" போன்ற இசைக் கருவிகளே அடித்து சத்தத்தை உண்டாக்கி விலங்குகளே அந்தப் பாதையில் விரட்டுவர். பாதையின் இருமருங்கிலும் ஒளிந் திருக்கும் இருளப்பள்ளர் குறிவைத்து விலங்கை அடித்துக் கொல்வர். இந்த வேட்டையில் ஈடு பட்ட எல்லா இருளப்பள்ளர்களும் வேட்டை யாடிய விலங்கினேப் பங்குபோட்டுக் கொள்வர்.

மொழி:

இருளப்பள்ளர் பேசும் மொழி இருளமொழி இது தென்திராவிட மொழிக்குடும்பத்தைச்சேர்ந் தது.இருளப்பள்ளர் பேசுவதும் இருளர்பேசுவதும் இருளமொழியே ஆயினும் சொற்கள் அளவிலும் (lexical level) சொல்லியலிலும் (Morphology) வேறுபாடுகள் உள்ளன. இருளர் பேசும் மொழி யும் இருளப்பள்ளர் பேசும் மொழியும் இருள

மொழியின் கிளைமொழிகள் (Dialects of Irula language) என்ற கூறலாம். எடுத்துக் காட்டாக ஆறும்வேற்றுமையிலுள்ள வேறுபாடுகளை இருளக் கிளைமொழிகளில் காண்போம்.

இருளப்பள்ளர் கிளைமொழி	தமிழ்	இருளர்கிளைமொழி (நீலகிரி)
எத்து	என்	நன
நித்து	உன்	நின
நம்முத்து	நமது	நம்ம
எம்முத்து	எமது	
நிம்முத்து	உங்கள்	நிம்ம
எத்துகூரெ	என்வீடு	நனகூரெ
நித்துகூரெ	உன்வீடு	நினகூரெ
நம்முத்கூரெ	நமதுவீடு	நம்மகூரெ
எம்முத்துகூரெ	எமதுவீடு	
நிமமத்துகூரெ	உங்கள்வீடு	நிம்மகூரெ

தன்மை ஒருமை வேற்றுமைப்பகுதி (First person Singular oblique base) 'நன்' என்று இருளர் கிளைமொழியிலும், 'என்' என்ற இருளப் பள்ளர் மொழியிலும், தன்மை வேற்றுமைப் பகுதியில் இருளமொழியில் 'தம்' எனவும் அமைகின்றன. இருளப்பள்ளர் மொழியில் உளப்பாடு தன்மை பன்மையை (First person inclusive plural) 'நம்' என்னும் பகுதியும் உளப்படாத் தன்மை பன்மையை (First person exclusive plural) 'எம்' என்னும் பகுதியும் உணர்த்தி நிற்கின்றன. ஆனல் இருளர் கிளைமொழியில் இத்தகைய வேறுபாடு காணப்படவில்லை. இருளர்கள் பேசும் கிளை மொழியில் கன்னடம், தமிழ், மலையாளம் மொழிகளின் இலக்கணக் கூறுகள் காணக்கிடக்கின்றன. இருளப்பள்ளர் பேசும் கிளைமொழியில் கோவை மாவட்டத்தில் பேசப்படும் கன்னடம், தெலுங்கு மொழிகளின் செல்வாக்கு அருகிக்காணப்படுகின்றன. இருளப்பள்ளர்களில் பெரும்பாலோர் கன்னடமொழியை அறிந்துள்ளார்கள். இருளர் கிளைமொழியும், இருளப்பள்ளர் கிளைமொழியும் தமக்குள் தனித்தனி இயல்புகளைக் கொண்டனவாயினும் இவற்றைத் தமிழின் கிளைமொழிகளாகக் கொள்வதா அல்லது தனி மொழிகளாகவே கொள்வதா? என்பது பற்றித் திட்டவட்டமாக எனது ஆய்வின் முடிவில் ஒருவாறு கூறமுடியும் [8].

இலக்கியமும் இசையும்:

இவர்கள் இலக்கியம் ஏட்டில் ஏருத நாட்டுக் கதைகளும் நாட்டுப் பாடல்களும் ஆகும். இருளர்களைப் போன்று இருளப்பள்ளர்களும் இசை இன்பத்திலும் மிகுதியாக ஈடுபாடு கொண்டுள்ளனர். இவர்கள் பல்வேறு வகையான நாட்டுப் பாடல்களை அறிந்துள்ளனர். பல்வேறு விழாக்களில் இவர்கள் பாடல்களைப் பாடி மகிழ்வெய்துகின்றனர். விழாக்களிலும் சடங்குகளிலும் இசைக்கருவிகளை இசைத்து அதற்கேற்ப ஆட்டங்கள் ஆடியும் பாட்டுக்கள் பாடியும் மகிழ்வெய்துகின்றனர். இருளப்பள்ளர் பொரெ, தப்பட்டெ, நாகசுர, குவாலு, பங்கெ போன்ற இசைக்கருவிகளைக் கொண்டுள்ளனர். இவர்களிடம் இருளர்களிடம் இல்லாத ஒரு இசைக்கருவி உள்ளது. இது ஒரு துளைக்கருவி. இதன் பெயர் 'மங்கெ' என்று இவர்களால் கூறப்படுகிறது. இது ஓரடி நீளமுள்ள புல்லாங்குழல் போன்ற ஒரு மூங்கில் தண்டு, இந்த மங்கெ என்ற இசைக்கருவியில் புல்லாங்குழலின் பக்கவாட்டில் துளைகள் இருப்பதுபோன்று இதில் இல்லை.

கல்வி:

அரசினர் இவர்களுக்கென தனியாகப் பழங்குடி பள்ளிகள் அமைத்துக்கொடுத்துள்ளனர். இருப்பினும் இருளப்பள்ளரில் மிகச் சிலரே பள்ளிக்குச் செல்கின்றனர். காட்டாக நெல்லித்துறை கிராமத்தில் ஒன்பது காட்டிருப்புக்களில் இவர்கள் குடியிருக்கின்றனர். ஆனல் அங்குள்ள ஊராட்சி ஒன்றியப்பள்ளியில் இருளப்பள்ளர் இனத்தைச் சேர்ந்த ஒரு சிறுவன் கூட இப்பொழுது படிக்கவில்லை என்பது மிகமிக வியக்கத்தக்கது. பெரும்பாலான பதிகள் காட்டுக் குடியிருப்புப் பகுதிகளில் இருப்பதாலும் ஏழ்மை காரணமாகவும் இவர்களுக்கு படிப்பின் மீது நாட்டமில்லை. இருளப்பள்ளர் 99 சதவீத மக்கள் கல்வி அறிவில்லாதவர்கள்.

மருத்துவம்:

டாக்டர். எஸ். நரசிம்மன் அவர்கள் பல ஆண்டுகளாகக் கோவை, அவிஞசி வட்டங்களில்

பதிகளுக்குக் காரில் சென்று இலவச மருத்துவப் பணிபுரிகிறுர். நீலகிரி ஆதிவாசி நல சங்கத்தின் மூலமாக கோலிக்கரையிலும், அரையூரிலும் நிறுவப்பட்ட இலவச மருத்துவமனைகளில் மருத்துவ உதவி பெறுகின்றனர். இந்த மருத்துவ மனைகள் இருளருக்கும், இருளப்பள்ளருக்கும் மற்ற பழங்குடி மக்களுக்கும் மருத்துவ உதவி புரிவதோடு இருளரையும் இருளப்பள்ளரையும் இணைக்கும் கலாச்சாரப் பாலமாக அமைகிறது. இரண்டு பிரிவினருக்குமிடையே பொதுவாகத் திருமண உறவு ஏற்றுக்கொள்ளப்படவில்லை என்றாலும் சில சமயங்களில் இதற்கு விதிவிலக்காக ஓரிரு திருமணங்கள் நடந்துள்ளன. மருத்துவ மனைகளில் இருளரும், இருளப்பள்ளரும் இணைந்து பழக வாய்ப்பு ஏற்படுகின்றது. இவ்வாறு இணைந்து பழகுதல் இத்தகைய திருமணங்கள் நிகழ ஒரு காரணமாக அமைகிறது.

பழக்க வழக்கங்கள்:

இருளப்பள்ளரிடம் வெற்றிலைபோடும் பழக்கமும் சாராயம் குடிக்கும் பழக்கமும் உண்டு. இருளப்பள்ளப் பெண்கள் காதோலை, மயிர்மத்தி, பாசிமணி. சங்கிலி, வெள்ளிமணி, மூக்குப்பொட்டு, வளையல், காப்பு, மிஞ்சி போன்ற அணிகலன்களை அணிகிறுர்கள். இருளப்பள்ளப் பெண்கள் தோளில் பச்சை குத்திக் கொள்கிறுர்கள். இருளப்பள்ளர் வாழும் ஒவ்வொரு பதிக்கும் ஒரு தலைவன் உண்டு. அப்பதிக்குரிய தலைவனை **'மூப்பன்'** என்றழைக்கிறுர்கள். அத்தலைவன் 'மூப்பன்' என்று ஏன் பெயர் பெற்றுன் என்பது தெளிவாகத் தெரியவில்லை. பதித்தலைவனுகிய **'மூப்பன்'** பூப்புவிழா, திருமணவிழா, ஈமச்சடங்கு, போன்ற பல்வேறு சடங்குகளையும், விழாக்களையும், முன்னின்று நடத்தி வைப்பதோடு மணமுறிவு வழக்குகளையும் சிறு சண்டை சச்சரவுகளையும் தீர்த்துவைக்கிறுன். பதியிலுள்ள இருளப்பள்ளர் அனைவரும் பதித்தலைவனுகிய மூப்பனுக்கு மதிப்பும் மரியாதையும் கொடுப்பதோடு கட்டுப்பட்டு நடக்கிறுர்கள். பொதுவாக பதிகளிலுள்ள இருளப்பள்ளர் அனைவரும் ஒருங்கிணைந்து வாழ்கின்றனர். இருளப்பள்ளர் இனத்தில் ஆண், பெண் இடையே ஓரளவு சம அந்தஸ்து உள்ளது. இயல்பாகவே இவர்கள் சோம்பேறிகளாகவும் உடலுழைப்பிற்குத் தயக்கமுடையவர்களாகவும் இருக்கிறுர்கள். மிகவும் நாணம் உடையவர்களாகவும் தமிழ் மக்களுடனும் மற்றவர்களுடனும் பழகுவதற்கு அஞ்சுபவர்களாகவும் உள்ளனர். காடுகளில் கொடிய விலங்குகளைக் காணும் பொழுது மிகவும் தைரியமுள்ளவர்களாகவும் அவைகளைச் சாமாளிக்கும் திறன் உடையவர்களாகவும் உள்ளனர்.

சமயமும் வழிபாடும் :

இருளப்பள்ளர் ஆவி, ஆன்மா இவற்றில் நம்பிக்கையுடையவர்கள். பாலமலை ரங்கசாமியையும், காரமடை ரங்கசாமியையும் இவர்கள் வழிபடுகின்றனர். இந்த இரண்டு கோவில்களுக்கும் இருளப்பள்ளர் பூசாரிகளாகவும் உள்ளனர். மாரியம்மன், காளி, சாடி, பத்திரகாளி போன்ற தெய்வங்களையும், திங்கள், ஞாயிறு போன்ற இயற்கைத் தெய்வங்களையும் வழிபடுகின்றனர். மாரியம்மனும், ரங்கசாமியும் இவர்கள்வணங்கும் தலையாய தெய்வங்கள். இத்தெய்வங்களும், இருளரையும் இருளப்பள்ளரையும் இணைக்கும் தெய்வங்களாவதோடு இவ்விரு பிரிவினர் சமூகவியல் நெருக்கத்தைக் காட்டுகிறது. காரமடை ரங்கசாமிக்கு நாமம் இடப்பட்டிருந்தாலும் இவர்கள் வைணவம் பற்றிய தத்துவம் அறிந்தவர்களா என்பது ஐயப்பாடே. வீட்டுத்தெய்வம் என்று குலதெய்வத்தைக் கூறுகின்றனர். இத்தெய்வத்திற்கு விழா எடுக்கும்பொழுது குறிப்பிட்ட வகைப் பாடலைப் பாடியும், ஆட்டம் ஆடியும் இசைக் கருவிகளை இசைத்தும் மகிழ்வு எய்துகின்றனர். தாம் வழிபடும் சாடி அம்மனை பத்திரகாளியாகவே வழிபடுகின்றனர். இவர்கள் வணங்கும் தெய்வங்களுக்கெனக் கோயில் கட்டிடங்களாக இல்லை. பதியின் கோடியிலோ அல்லது மலையில் பெரிய மரங்களின் நிழலிலோ கற்சிலைகளை நட்டு வழிபடுகின்றனர். சில விடங்களில் வெறும் கருங்கற்களைத் தெய்வங்களாக நட்டு வழிபடுகின்றனர். ஒரு சில பதிகளில் மேல்கூரை இல்லாத கோயில்கள் உள்ளன. வெள்ளியங்கிரி மலையிலுள்ள தெய்வத்தையும் வணங்குகின்றனர்.

இருளப்பள்ளர் வைகாசி விசாகத்தை சிறப்பான விழா நாளாகக் கொண்டாடுகின்றனர். விசாக விழாவில் சாடி அம்மனைக் கொண்டாடுகின்றனர். இவ்விழா எட்டு நாட்கள் நடப்பது வழக்கமாம். சாடி அம்மனை மண்பானைக் கரகத்தில் வைத்து வழிபடுகின்றனர். வைகாசி விசாகம் கொண்டாடும் முதல் ஏழு நாட்களிலும் கரகத்தோடு மலர்களையும் நெருப்பையும் எடுப்பது இவர்கள்வழக்கம். மலர்களை அணிந்து கையில் நெருப்புச் சட்டி ஏந்தி அந்த ஏழு நாட்களிலும் இவர்கள் இவ்விழாவினைக் கொண்டாடுவர். ஏழாவது நாள் இரவு அந்தக் கரகத்தோடும் நெருப்புச்சட்டியோடும், மண்ணால் செய்யப்பட்டு அழகிய வண்ணங்கள் தீட்டப்பட்ட பல சிலைகளையும் எடுத்துச் செல்வர். மட்குடக் கரகத்தில் உள்ள சாடி அம்மனோடு மண்ணால் செய்யப்பட்ட குதிரை, யானைபோன்ற உருவங்களையும் தலையில் வைத்து ஊர்சுற்றி விழா எடுப்பர். சில பதிகளில் மட்குடத்தோடு கூடிய சிலைகளை நீர்நிலைகளில் இட்டு வழிபாட்டினை முடித்துக் கொண்டு எல்லோரும் ஒன்றாகக்கூடி விருந்துண்பர். இன்னும் சில பதிகளில் மரத்தடியில் கோவிலில் வைத்து வழிபாட்டினை முடித்துக்கொண்டு எல்லோரும் கூடி விருந்துண்பர்.

பூப்புவிழா:

இருளப்பள்ளர் பெண் பூப்பெய்தியவுடன் தாய்மாமனாவது, தாய்மாமன் மகனாவது, முறை மாப்பிள்ளையாவது அவள் இருக்கக் குடிசை கட்டிக் கொடுக்கிறான். ஏழாவது நாள் விடியற் காலையில் அந்தக்குடிசையை எரித்துவிடுகிறார்கள். பெண் பருவமடைந்ததைக் கொண்டாடும் வகையில் ஒரு சிறு விழா நடத்துவது மரபு. பெண் பூப்பெய்திய மூன்றாவது வாரத்திலாவது மூன்றாவது மாதத்திலாவது இவ்விழா நடைபெறுகிறது. இவ்விழா நடத்தும்பொழுது பூப்பெய்திய பெண்ணின் அருகில் உலக்கை, உரல், பாய், பாட்டில், துடைப்பம், சீப்பு முதலியன வைக்கப்படும். இப்பொருள்களை இருளப்பள்ளர் ஏன் அப்பெண்ணின் அருகில் வைக்கின்றனர் என்பதற்குரிய காரணம் தெரியவில்லை. **இருளர் (நீலகிரி) பூப்புவிழா நடத்தும்பொழுது இருளப்பள்ளரைப் போன்று இப்பொருள்களை பருவமடைந்த பெண்ணின் அருகில் வைப்பதில்லை என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.** பருவமடைந்த இருளப்பள்ளர் பெண் கையில் எண்ணெய் எடுத்துத் தேய்த்துக் கொள்ளும்பொழுது முறைப்பெண்கள் (மாமன் பெண்கள்) அந்த எண்ணெயைத் தேய்க்க விடாமல் கையைத் தட்டிவிடுவர். இதேபோன்று மும்முறை அப்பெண்ணை எண்ணெய் தேய்க்க விடாமல் கையைத் தட்டிவிடுவர். அந்தப்பெண் உணவு உண்ண கையில் உணவை எடுத்து வாயின் அருகே கொண்டு செல்லும் பொழுது கையிலுள்ள உணவை மும்முறை தட்டிவிடுவர். ஏன் பருவமடைந்தபெண் எண்ணெய் தேய்க்கும் பொழுதும், உணவு உண்ணும் பொழுதும் கையைத் தட்டிவிடுகின்றனர் என்று தெரியவில்லை. இந்த விழா முடிவடைந்த உடன் எல்லோருக்கும் விருந்து படைக்கின்றனர். இத்துடன் விழாவும் விருந்தும் முடிவடைகின்றன.

திருமணம்:

பெரும்பாலும் ஒருவரை ஒருவர் விரும்பிய ஆடவனும் பெண்ணும் சம்மதித்து மணக்கும் முறையே உள்ளது. பெரியவர்கள் பெண் பார்த்து மணம் முடித்துவைக்கும் வழக்கம் மிகக் குறைவாகவே உள்ளது. இவ்வாறு விருப்பம் உடையவராக மனம் ஒருங்கிணைந்தவராக இருந்தாலும், பெண்ணை மணக்க விரும்பும் ஆடவன் குறைந்தது ஆறு திங்களாவது மணம் நடக்கும் முன் பெண்வீட்டில் அல்லது அவர்கள் கண்காணிப்பில் இருக்க வேண்டும். மாப்பிள்ளை, பெண்ணின் தாய் தந்தை மனம் உவக்கும் வகையில் நடந்து கொள்ளவேண்டும். அதன் பிறகே பெண்ணை மணம் முடித்துக் கொடுக்கின்றனர். மற்றொரு மணமுறையும் இவர்களிடையே உள்ளது. உள்ளம் ஒருங்கிணைந்த ஆணும் பெண்ணும் மணம் செய்து கொள்ளப் பல ஆண்டுகள் ஆகலாம். அவனும் அவளும் கணவன் மனைவியாக வாழ்ந்து குழந்தைகள் பெற்றுக் கொண்டாலும் பெரியவர்கள் முன்முறைப்படி மணம் நடைபெறாவிடில் அவர்கள் தம்பதிகள் ஆக

முடியாது. பல ஆண்டுகள் வாழ்ந்து குழந்தைகளைப் பெற்றபின் நடைபெறும் மணங்கள் ஒரு சில உள்ளன. ஒத்து வாழ்ந்தாலும் இறுதிவரையில் கூட மணம் இல்லாமலே இருக்கலாம் போலும். எனினும் மணமின்றி இறத்தலாகாது.

இருளப்பள்ளர் இனத்தில் 12 குலங்கள் உள்ளன. குப்பெ, குப்பிளி, உப்பிலி, என்ற இந்த மூன்று குலங்களைச் சேர்ந்தவர்கள். மற்ற ஒன்பது குலங்களில் திருமணம் செய்து கொள்ளலாம். சம்பெ, குறுநகெ, புங்கெ, என்ற இந்த மூன்று குலத்தினர் ஏனைய ஒன்பது குலங்களில் மணம் முடித்துக் கொள்ளலாம். கரிட்டிகெ, பேரதர, ஆறுமுப்பு என்ற குலத்தினர் மற்ற ஒன்பது குலத்தினரை திருமணம் செய்துகொள்ளலாம். பெரியவர்கள், மூப்பன் ஆகியவர்களுடன் மாப்பிள்ளை வீட்டார் பெண் வீட்டிற்குப் பெண் கேட்கச் செல்லும்பொழுது கையில் தடியும் குச்சியும் கொண்டு செல்கின்றனர்.

இந்தக் குலத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் பெண் கேட்கச் செல்லும் பொழுது இன்ன குச்சியைத் தான் கையில் எடுத்துச்செல்ல வேண்டும் என்ற மரபு உள்ளது. சம்பெ, குறுநகெ, புங்கெ, என்ற குலங்களைச் சார்ந்தவர்கள் புங்கங்குச்சிகளை எடுத்துச் செல்லுதல் மரபு. கரிட்டிகெ, பேரதர, ஆறுமுப்பு குலங்களைச் சார்ந்தவர்கள் மூங்கில் குச்சிகளை எடுத்துச் செல்லல் மரபு. வெள்ளை, தெவனெ, கொடுவெ, என்ற குலங்களைச் சார்ந்தவர்கள் பாஸ்கர மரக்குச்சிகளை எடுத்துச் செல்கின்றனர். பெண்வீட்டாரிடம் பெண் கேட்கும் பொழுது பெண் வேண்டும் என்று நேரடியாகக் கேட்பதில்லை. பெண்ணை வாழை மரத்திற்கும் நிலத்திற்கும் உருவகப் படுத்தி இருளர் கேட்பது போன்று இருளப் பள்ளரும் பெண்ணை வாழை அல்லது வேறு மரப்பெயர்களோடு உருவகப்படுத்தி பெண் வேண்டும் என்ற செய்தியை ஒரு பாட்டின்மூலம் வெளிப்படுத்துகின்றனர்.

“கிழநாடு கம்புங்க பிலி
தென்னாடு தென்னம் பிலி
வடநாடு வானெ பிலி
மேநாடு மொந்தவாளை பிலி
சின்னமொக வாளெபிலி வாங்கி போக
வந்திருக்கு”

பெண்கேட்க வந்திருப்பதை இந்தப்பாடலின் மூலமாகத் தெரிவிக்கிறார்கள். பெண்வீட்டார் பெண் கொடுக்கச் சம்மதித்தால் பெண்ணுக்குப் பரியப் பணமாக ரூபாய் 25- குறிப்பிட்ட நாளில் கட்டப்படுகிறது. அந்தப்பணத்தில் பெண்ணின் தாய்க்கு ரூபாய் 1-25 கொடுக்கப்படுகிறது. பெண்ணின் தாய் மாமனுக்கு ரூபாய் 1-25 கொடுத்தல் மரபு. பரியப் பணம் கட்டுகிற அன்றே திருமணத்திற்குரிய நாளும் குறிக்கப் படுகிறது. குறிப்பிட்ட நாளில் பெண்ணை மாப்பிள்ளைவீட்டிற்கு அழைத்துவந்து திருமணம் நடத்துவர். பதிக்குரிய தலைவனாகிய ‘மூப்பன்’ திருமண நிகழ்ச்சிகளை முன்னின்று நடத்தி வைக்கிறான். கருப்பு பாசிகள் அல்லது உலோகத்தால் ஆன சிறிய தகடு, தாலியாக அமைகிறது. தாலிகட்டித் திருமணம் முடிந்தவுடன் வந்திருந்த விருந்தினர்களுக்கு விருந்து படைக்கப் படுகிறது. திருமணத்தின்போது புதுமணத் தம்பதிகள் **‘தண்ணீர்த்துறை போதல்’** என்ற சடங்கு நடைபெறுகிறது. மணப்பெண் செம்பு எடுத்துக்கொண்டு மாப்பிள்ளையுடன் ஆற்றுக்குச் சென்று தண்ணீர் எடுத்து வருகின்றாள். இவ்வாறு ஆற்றுக்குச் சென்று நீர் எடுக்கும் பகுதியில் நீர் எடுத்து வருதலை ‘தண்ணீர்த்துறை போதல்’ என்று அழைக்கின்றனர். இத்துடன் திருமணம் முடிகிறது. பின்விருந்தினருக்கு விருந்து படைப்பர். விதவைத் திருமணங்களும் நடைபெறுகின்றன. இறந்தவனுடைய உடன் பிறந்தவர்களை இறந்தவனுடைய மனைவி திருமணம் செய்து கொள்ளக்கூடாது. சில பெண்கள் மணவிலக்கு செய்துகொண்டு வேறு ஒருவனை மணந்து கொள்வதும் உண்டு.

பெண் கருவுற்றிருக்கும் காலத்தில் சிற்சில சடங்குகள் செய்கிறார்கள். இருளப்பள்ளர் குழந்தை பெற்றவளை வீட்டின் முன்பகுதியில் ஒதுங்கி இருக்கச் செய்வர். மூன்று மாதங்கள் கழித்துத் தீட்டுக் கழித்தபின்தான் தாயை ஏற்றுக்கொண்டு குழந்தையைத் தொட்டிலில் இட்டு வீட்டிற்குள்ளே அழைத்துக்கொள்வர்.

ஈமச்சடங்கு:

பதியில் ஒருவன் இறந்தவுடன் சாவுச் செய்தியை எல்லோருக்கும் சொல்லி அனுப்பப் படும். உறவினர் அனைவரும் வந்தபின் பிணத்தை எடுப்பர். உறவினர் அனைவரும் வந்தவுடன் சடலத்திற்கு நீராட்டுவர். பின்பு பாடைகட்டிப் பிணத்தைச் சுடுகாட்டிற்கு எடுத்துச் செல்வர். அவ்வாறு சுடுகாட்டிற்கு எடுத்துச் செல்லும் வழியில் ஒரு சடங்குசெய்வர். அப்பொழுது இறந்தவனுடைய மனைவியின் கருகமணியையும் தலைமுடியையும், பிணத்தின் மீது போடுகிறார்கள். பின்பு பிணத்தைக் குழியில் வைத்து புதைக்கின்றனர். பண்டைக் காலத்தில் பிணத்தைத் தகழியில் வைத்துப் புதைத்ததாகக் கூறப்படுகிறது. ஓராண்டு கழித்துப் பதியிலுள்ள அனைத்து இருளர்களும், இருளப்பள்ளர்களும் சேர்ந்து இறந்தவனுக்கு நினைவுவிழா எடுக்கின்றனர். அப்பொழுது இறந்தவர்கள் நினைவாக சுடுகாட்டில் ‘கல்’ வைக்கின்றனர். இவ்வாறு கல் எடுக்கும் பொழுது ஒருசீர் செய்கிறார்கள். அதைக் கஞ்சிச்சீர் என்கின்றனர். சுடுகாட்டில் கல் எடுக்கும் நாளன்று வைக்கப் பட்டிருக்கும் வடிகஞ்சி நீரில் நினைவுவிழா கொண்டாடும் இருளப்பள்ளர் அனைவரும் தாங்கள் அணிந்திருக்கும் புதுத்துணியின் முந்தியை நனைப்பர். இத்துடன் இச்சீர் முடிகிறது.

அடிக்குறிப்புகள்

1. டாக்டர் ச. அகத்தியலிங்கம் (1972) ‘தமிழகப் பழங்குடி மக்கள்’ பக். iii-IX.
2. Tamil culture vol. 8, No. 4 (1959) India-Aryan and Hindi (1960) pp. 35
3. Races and cultures of India (1961) pp. 63-64
4. Anthropology on the March (1963) pp. 83
5. P. K. Nambiar (1965) Cencus of India 1961 Volume IX Madras Part VI village survey Monographs 20 Hallimeyar pp. 7
6. A. Mitra (1961) Census of India 1961 volume 1, India Part 11-C (ii) Language tables pp. LXXXVI
7. M. K. Devassy (1966) Census of India 1961 volume VII Kerala part VI G village survey Monographs Tribal Areas pp. 17 to 19
8. R. Perialwar, Field Notes of Irula dialect

———

செய்தி:

இன்றைய கற்கால மக்கள்

பிலிப்பைன் தீவுகளில் ஒன்றான பின்டனுவோ தீவில் மக்களில் கற்கால மலைகள் இன்றும் வாழ்கிறார்கள் என்பது கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ளது தாஸடால் என்று தம்மை அழைத்துக்கொள்ளும் அவர்கள் ஆயிரக்கணக்கான ஆண்டுகளாக வேறு மனித இனத்தவரோடு தொடர்புகொண்டதே இல்லை. உலோகம், உப்பு, சீனி என்ற பொருள்களை அவர்கள் கண்டதில்லை. அவர்களுடைய கருவிகளும், அவர்கள் பயன்படுத்தும் பொருள்களும் கற்களாலும் மூங்கிலினாலும் செய்யப்பட்டவை. இந்த இனக்குழுவில் 24 பேர்களே உள்ளனர். இத்தீவின் வேறு சிலபகுதிகளில் தம் இனத்தவர் வாழ்வதாக அவர்கள் கூறுகிறார்கள். அவர்களது எண்ணிக்கை குறைவாக இருப்பினும், தொழில் நுட்ப வளர்ச்சியில் பின்தங்கி இருப்பினும் அவர்கள் ஒருதார மணமுறையையே கைக்கொண்டுள்ளார்கள். அமெரிக்க மானிட விஞ்ஞானிகள் குழுவொன்று இத்தீவுக்குச் செல்ல முயன்றது. ஆனால் அவர்கள் சென்ற ஹெலிகாப்படர் ஒருகாட்டில் இறங்கிவிட்டது, இம்மக்களின் இருப்பிடத்திற்குப் போய்ச் சேரமுடியவில்லை.

(நியூடைம்ஸ்)

பொத்தன் தெய்யம்

கே. கே. என். குருப் எம். ஏ.

[தெய்யம் என்பது ஓர் தெய்வ ஆட்டம். பொத்தன் என்ற தெய்வத்திற்காக ஆடப்படும் ஆட்டத்தைப் பொத்தன் தெய்யம் என்று கேரளத்தில் அழைக்கிறார்கள். அந்த ஆட்டம் ஓர் பாடலோடுசேர்த்து ஆடப்படும். அதனை இக்கட்டுரை வருணிக்கிறது. அப்பாடலில் ஓர் கதை உள்ளடக்கமாக உள்ளது. பிராம்மண சாதியின் பிரதிநிதியான சங்கராச்சாரியாருக்கும், புலையசாதிப் பிரதிநிதியான பொத்தன் என்பவனுக்கும் நடைபெற்ற ஒரு விவாதம் இதன் கதைப்பொருளாக உள்ளது. தோற்றம் என்பது கதைப்பாடல். இவ்வாட்டத்தின் தோற்றத்தை எழுதியவர் கூர்மர எழுத்தச்சன். இவர் 500 ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் வாழ்ந்தவர். புலையர்கள் என்ற தாழ்த்தப்பட்ட சாதியார்களின் சமூக சமத்துவ ஆர்வத்தை இக்கதை பிரதிபலிக்கிறது. இக்கதை 500 ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் கேரள சமுதாயத்தில் நிலவிய சமூக மதிப்புக்களை புனர் பரிசீலனை செய்து புலையனும், பிராம்மணனும் ஒரே மதிப்புடையவர்கள் என்ற ஒரு புதிய சமூக மதிப்பை நிறுவ முயலுகிறது. இக்கதை பொதுமக்களிடையே பரவியதால் சமூக மாற்றத்திற்குத் தேவையான உணர்வுகள் ஊக்கமடைந்தன.

நா. வா.]

தாழ்ந்த சாதியினுன ஒரு புலையன், காசியிலுள்ள சர்வஞான பீட விழாவிற்குச் செல்கையில், சங்கராச்சாரியரைச் சந்தித்து வெளிப்படையாக அந்த ஞானியின் தத்துவத்தை விமர்சித்து அவருக்குப் போற்றத்தக்க வேதங்களின் போதனைகளையும், மனித குலத்தின் ஒற்றுமைகளைப் பற்றியும், மனிதனது துவேஷங்களைப் பற்றியும் எடுத்துக் கூறினுன்.

இத்தெய்யம் (ஆட்டம்) ஒரு புரட்சிகரமான புதிய கருத்துக்களைப் பழைய காலத்திலேயே வலியுறுத்தியுள்ளது. இத்தெய்யத்தைப் பொத்தன் தெய்யம் என்றழைக்கிருர்கள். குளத்த நாடு என்ற பகுதியில் ஒரு தெய்வத்தைப் பற்றிய கதைப் பாடலோடு ஆடப்படும் ஆட்டம் இது.

பொதுவாக இந்தப் பாமர தெய்வத்தை மக்கள் மன்றங்களிலும், பொது இடங்களான காயக் கோட்டம், மொயக் கோட்டம், கவும் பாய் கோட்டம், முண்டக் கோட்டம், முழங்கக் கோட்டம் என்ற இடங்களில் வழிபடுகின்றனர். இதற்கு நிலையான ஸ்தானங்கள் உள்ளன. குளத்த-நாடு என்ற கிராமத்தில் வீடுகளிலும் இத் தெய்வத்தை வழிபட்டனர். இத் தெய்யத்தில் வியாதிகளை ஒழிக்க வேண்டுதலும் வாழ்க்கைக்குத் தேவையான வரங்களை கேட்டுப்பெறுதலும் அடங்கியிருந்தன. தெற்கிலுள்ள குளத்த நாடு பகுதியில் இத்தெய்யம் (ஆட்டம்) மிகவும் அபூர்வமாக உள்ளது.

ஆட்டக்காரர்களும், சடங்குகளும்:

இத் தெய்யத்தை மலையன் என்ற தாழ்ந்த குலத்தோர் ஆடுவார்கள். ரக்கூஸ்வரி, விஷ்ணு மூர்த்தி போன்ற தெய்யங்களையும் இவர்கள் ஆடுவார்கள். இத்தெய்யத்தில் மிகவும் விறுவிறுப்பான கடைக்கட்டம் என்னவெனில், ஆடுபவர்கள் அவர்களுக்கென்று தயாரிக்கப்பட்ட தீக்குண்டத்தில் குதித்து தீக்குளிப்பர். ஆடுபவர்கள் பலர் தென்னோலையால் செய்யப்பட்ட ஒரு முகமூடி ஆடை உடுத்தியிருப்பர். அது பல நிறங்களில் வண்ணமிடப்பட்டிருக்கும், அவன் அணியும் ஆடையின் பெயர் 'அரையோலை' எனப்படும். அவ்வாடை இளம் தென்னங் குருத்தால் செய்யப்பட்டது. அவனுடைய மார்புப் பக்கம் தென்னை இலையிலிருந்து எடுக்கப்பட்ட 'கொய்யோலை' யாலும், முதுகுப்பகுதி

தலையோலையாலும் மூடப்பட்டிருக்கும். தலைப் பாகை கூட இந்த இலையினால் முடையப்பட்டிருக்கும். ஆடுபவன் தீக்குண்டத்தில் விழுமுன் மேலே கூறப்பட்டிருக்கும் இலையினால் செய்யப்பட்ட ஆடைகள் தெய்வத்திற்காக உபயோகிக்கப்படும். இந்த ஆட்டத்திற்கு உபயோகிக்கப்படும் ஆடைகளும், விஷ்ணுமூர்த்தி என்ற ஆட்டத்திற்கு உபயோகப்படும் ஆடைகளும் ஒன்று போலிருக்கும். சங்க இலக்கியத்தில், ஆடுபவனுடைய உடைகளைப்பற்றிய வருணனைகளோடு இவ்வுடைகள் பெரிதும் ஒத்திருக்கின்றன.

ஆடுபவன் தன் கையில் ஒரு தொரட்டியும், ஒரு கம்பும் வைத்திருப்பான். கோழியை இத்தெய்வத்திற்கு வழக்கமாகப் பலியிடுவார்கள். வடக்கு வாசலுக்குப் பதில் தெற்கு வாசல் இத்தெய்வத்திற்கு அமைக்கப்படும். இக்கிராமிய நடனத்தில் ஆடுபவன் தோற்றத்தை (தெய்வத்தின் தோற்றம் பற்றிய பாடல்) பாடமாட்டான். மற்ற தெய்யத்திலுள்ளது போல், இத்தெய்யத்தில் பின் பாட்டாக பிறரால் பாடப்படும். வண்ணான் தெய்யத்தில் காணப்படாத ஒரு நிகழ்ச்சி இத்தெய்யத்தில் காணப்படுகிறது. அது என்னவெனில் மலையப் பெண்கள் பாடுவதில் பங்கு கொள்கின்றனர். பொதுவாக இக்கிராமிய நடனம் நள்ளிரவில் ஆரம்பித்து காலை வரை நிகழும். இத்தெய்வம் சிவபெருமானின் 'அம்சம்' என்று கருதப்படுவதால் பிராமணர்கள் கூட இத்தெய்வத்திற்கு மரியாதை செலுத்துகின்றனர்.

கதையின் கரு:

இக்கதை புராணக்கதையோடு தொடர்புடையது. இக்கதை மிகப் பெரிய இந்திய தத்துவ ஞானியான சங்கராச்சாரியாருடனும் தொடர்பு கொண்டுள்ளது. சங்கரர் காசிக்கு சர்வஞான பீடத்திற்கு செல்லும் வழியில், விசுவானந்தக் கடவுள் சங்கரரைச் சோதிக்க நினைத்தார். சிவனும், பார்வதியும் சண்டாளத் தம்பதியினராய் உருவெடுத்து அவர் வழியில் வந்தனர். நந்திகேசுவரரும், மற்றவர்களும் அத்தம்பதியினருக்கு குழந்தைகள் போல் உருவெடுத்து வந்தனர். சமூக வழக்கப்படி சங்கராச்சாரியார் அவர்களை வழியை விட்டு விலகி நிற்கச் சொன்னார். ஏனெனில் அவர்கள் தீண்டத்தகாதவர்கள். அவர்களைத் தீண்டினால் அது பாவமாகும் என அவர் கருதினார். ஆனால் அந்தச் சண்டாளன் பிராமணரான சங்கரரின் கட்டளையை மதிக்கவில்லை. ஞானியான சங்கரரிடம் அவன் விவாதித்தான். அவனது விவாதம் பின் வருமாறு.

63

96.

"உனக்கும் எங்களுக்கும் என்ன வித்தியாசம் இருக்கிறதென்று எனக்குத் தெரியவில்லை. நீ அறிவுடைய ஒரு பிராமணன். அப்படிப்பட்டவரானால் ஏன் எங்களைப்பாதையிலிருந்து விலகச் சொல்கிறீர்? உம்மைப் போன்றே இரத்தமும், சதையுமேஎங்கள்உடல்களில்உள்ளது. உம்மைப் போன்றே நாங்களும் இவ்வுலகில் வாழ்க்கை நடத்துகிறோம். உம்முடைய உடல் போலவே எங்கள் உடலும் அழியும். உம்முடைய உடல் கொழுப்பானது உம்மை இவ்வாறு பேசச் சொல்கிறது. நல்லது, கெட்டது, உயர்ந்தது, தாழ்ந்தது என அத்வைத தத்துவத்தில் கிடையாது. எங்கள் உழைப்பினால் கிடைத்த பழங்களையும், பூக்களையும் உங்கள் கோவில்களில் வைத்து வணங்குகிறீர்கள். ஆனால் நாங்கள் கோவிலுக்குள் பிரவேசிக்க அனுமதிக்கப்படவில்லை. கடவுளின் முன்னால் நாம் யாவரும் சமமே. ஆறு சமயமும், அறுபத்து நான்கு கலைளும் படித்தும் நீர் இவ்வுலகில் சத்யநெறியில் செல்லவில்லை. இவ்வுடல் ஒரு நீரோடை அருகிலுள்ள குடிசைபோன்றது. எந்நேரத்திலும் இது குலைந்து அல்லது அழிந்து விடக் கூடாது"

அந்தச் சண்டாளன் இந்திய தத்துவத்தின் சாரத்தை எடுத்துச் சொல்லி தீண்டாமையை மேல் வகுப்பினரான பிராமணர்கள் புகுத்தியதைக் கண்டித்தான். சங்கராச்சாரியார் தன் தவற்றை உணர்ந்து தன்னுடன் விவாதித்த சண்டாளன் வேறுயாருமல்ல, சிவபெருமான் தான் என்பதையும் அறிந்தார். அவர் வேறு உருவிலுள்ள சிவபெருமானின் திருப்பாதங்களை வணங்கி தன் பாவத்தை மன்னிக்குமாறு வேண்டினார்.

முக்கியத்துவம்:

கங்க நாட்டிலுள்ள கூர்மர எழுத்தச்சன் என்பவர் இத்தோற்றத்தை எழுதினுர் என கருதப்படுகிறது, அவர் குருவிகளை வயல்களி லிருந்து விரட்டுகிற ஏழைக் குடியானவர். எழு தப்படிக்கத் தொரியாதவர். ஒரு நாள் தன்னைக் கடந்து செல்லும் ஒரு ஞானிக்கு இளநீர் கொடுத்தமையால் அவரும் ஒருதத்துவ அறி ஞராஞர் பழங்கதை எதுவாக இருப்பினும் தோற் றத்தை எழுதிய ஆசிரியர் கேரளத்தில் சமூகப் புரட்சியை ஆதரித்தவர். சமூகம், கலை, இலக் கியம் முதலியவை முன்னேற இப்பாமரக் கதைப்பாடல் துணைபுரிந்த தென அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். 'பொத்தன் தெய்யம்' என்ற கதை தற்காலத் தேவையின் பொருட்டு படைக் கப்பட்டது, என்று வரலாற்று நீதியாகச் சொல் லலாம். குளத்த நாட்டில் குடியேறிய ஆரியர் களால் சில சாதியினர் தீண்டத் தகாதவர்கள் என ஒதுக்கப்பட்டனர். புலையர்கள், செருமர்கள் என்ற குலத்தார்கள் சமூகத்திலிருந்து ஒதுக்கப் பட்டு பொருளாதார அடிமைத்தனத்திற்குத் தாழ்த்தப்பட்டார்கள். அவர்கள் நிலங்களை பயி ரிடுபவர்கள். பொத்தன் தெய்யம் என்ற பாடல் தோன்றிய பின் தாழ்த்தப்பட்டோர் உரிமைக் குரல் எழுப்பி சமூக புரட்சியை உருவாக்கியது.

சமூக ஒற்றுமையைக் கேரளாவில் உண் டாக்கிய பெருமை இவ்வாசி ரியருக்கு உண்டு. இவரால் எடுத்துக்கொள்ளப்பட்ட கருத்தானது கற்பனையான ஒன்ருகக்கூட இருக்கலாம். ஒரு வேளை பிராம்மண அறிஞன் ஒருவனும், அவ்வூரிலுள்ள புலைய அறிஞன் ஒருவனும் விவாதித்திருக்கலாம். இதைக்கொண்டு இவ்வாசிரியர் இப்பாடலை உருவாக்கி இருக் கலாம். அது இப்பொழுதும் படிக்காதவர்களா லும், படித்தவர்களாலும் ரசிக்கப்படுகிறது.

நாட்டுப்பாடல் அல்லது தோற்றம் பாட லான இத்தகைய நடனம் சமூகத்தில் இரு பிரிவினர் இருப்பதைக் காட்டுகிறது. உயர்ந்த குலத்தினரான பிராமணர்களின் பிரதிநிதியாக சங்கரரைக் குறிப்பிடுகிறது. தாழ்ந்த குலத்தின ரான, தீண்டப்படாத வகுப்பினரது பிரதிநிதி யாக சண்டாளன் குறிப்பிடப்படுகிருன். செழிப்பு ஒரு புறமும், வறுமை ஒருபுறமும் இந் தப்பாட்டில் படம் பிடித்துக்காட்டப்படுகிறது. அறிவின் அடிப்படையில் மாற்றப்படவேண்டிய சமூகத்தைப்பற்றிக் கூறுகிருன் சண்டாளன்.

அவன் சமூக நீதியை சமதர்மத்தின் அடிப் படையில் விவாதிக்கிருன். தீண்டத்தகாதவர் களின் கஷ்டங்களை இப்பாமரர் பாடல் உள்ளத் தைத் தொடுகின்ற வகையில் சித்தரிக்கின்றது. ஈவிரக்கமற்ற உயர்ந்த வகுப்பினர்களிடம் உள்ள அதிகாரம், அவர்கள் செய்யும் கொடு மைகள் யாவும் வண்மையாகக் கண்டிக்கப் பட்டுள்ளது. பொத்தன் தெய்யத்தை எழுதிய புலவர் ஐந்து நூற்ருண்டுகளுக்கு முன் எழுதி ஞர். அதன் காரணமாக சமூக மாற்றத்திற்குத் தேவையான உணர்வுகள் ஊக்கமடைந்தன. கேரளத்தின் கலாச்சார வரலாற்றின் வளர்ச்சி யில் அவருடைய காலத்தின் சமூக மதிப்புக்களை அவர் புனர்பரிசீலனை செய்துள்ளார். இது இன்றும் நினைவில் நிலைத்துள்ளது.

(தமிழாக்கம்: நா. வா. அருணு)

———

தமிழிலக்கியத்தில் தாய்த்தெய்வ வழிபாடு

பி. எல். சுவாமி.

[தாய்த் தெய்வங்கள் மிகப் பழமையான படைப்புக்கள். அவை செழிப்புத் தெய்வங்களோடு இணைந்துவிட்டன. இவை தாய்வழிச் சமுதாயத்தில் புராதன விவசாயத்தை கண்டுபிடித்துக் கடைபிடித்த பெண்களின் சமூகநிலை உயர்வில் இருந்து தோன்றின அதற்குமுன் செழிப்புத் தெய்வங்கள் பல வழிபாடு செய்யப் பட்டன. முதலில் தாய், மக்களின் தாயாகவும், பின் உலகத்தின் தாயாகவும், பின் மஹா சக்தியாகவும் வணங்கப் பட்டாள். உலகமுழுவதும் பண்டைக்காலத்தில் தாய்த்தெய்வ வணக்கம் பரவியிருந்தது. கிரீஸ், பாபிலோனியா, எகிப்து முதலிய நாடுகளின் படைப்புக் கதைகளை ஆராய்ந்து நான் எழுதிய "உலகப் படைப்புக் கதைகள்" என்ற கட்டுரையில் பண்டை நாகரிக மக்களின் தாய்த்தெய்வக் கருத்துக்களைப் பற்றிக் கூறியுள்ளேன். தமிழ்நாடும் பண்பாட்டு வரலாற்றில் உலகப் பண்பாட்டு வரலாற்றையொட்டியே சென்று உள்ளது. இங்கும் தாய்த்தெய்வ வழிபாட்டின் எச்சங்களை அகழ்வாராய்ச்சியும், நாட்டுப்பண்பாட்டு ஆய்வுகளும் இலக்கியங்களும் வெளிப்படுத்துகின்றன. பி. எல். சுவாமி, இப்பிரச்சினையின் இலக்கியச்சான்றுகளை ஆராய்கிறார். இலக்கியத்தை பண்பாட்டு வரலாற்று வழியில் ஆராய்வது புதிய முயற்சி. இது வளரவேண்டிய புதிய ஆய்வுப் பாதை. சுவாமி அவர்களும் நானும் இப்பாதையில் சிறிது தூரம் சென்றிருக்கிறோம். என்பதை ஆராய்ச்சி இதழ்களில் வெளிவந்த கட்டுரைகளைக் காண்போர் அறிவார்கள்.

நா. வா.]

பழந் தமிழிலக்கியத்தில் தாய் தெய்வ வழிபாட்டைப் பற்றிச் சில செய்திகள் காணப் படுகின்றன. சங்க இலக்கியத்திலும் மணிமேகலை, சிலப்பதிகாரத்திலும் சில முக்கிய குறிப்புகள் தாய்த் தெய்வத்தைப் பற்றி உள்ளன; நிகண்டுகளிலும் தாய்த் தெய்வத்தின் பெயர்கள் தொகுத்துக் கூறப்பட்டுள்ளன. இந்தச் செய்திகளை ஆராய்ந்தால் மூன்று வகையான தாய்த் தெய்வங்களின் கருத்துகள் இலக்கியத்தில் காணப்படுவதாகத் தெரிகின்றது. பழந் தமிழர்களின் தாய்த் தெய்வம் கொற்றவை என்பது தெளிவாகத் தெரிகின்றது. இந்திய-ஆரியரது கலப்பால் (Into Aryan) தோன்றிய தாய்த் தெய்வமான காளி பற்றிய செய்திகளையும் இலக்கியத்தில் காண்கிறோம். இவை மட்டுமின்றி திராவிடருக்கும் முன்னரே இந்தியாவில் குடியிருந்த பழங்குடி மக்களான ஆஸ்டிரிக் (Austric) இனத்தாரிடையே வழங்கிய தாய்த் தெய்வத்தைப் பற்றிய செய்தியையும் பழந்தமிழிலக்கியத்தில் காண்கிறோம். தாய்த் தெய்வத்தை இருவகையாக உருவகப்படுத்திக் கூறுவது மிகப் பழங்காலத்திலிருந்தே உள்ளது. ஒன்று அவளை எல்லாரையும் பெற்ற தாயாகக் கருதுவது. மற்றொன்று என்றும் அழியாக் கன்னியாகக் கருதுவது. முதல் உருவகம் மோடி என்ற தாய் தெய்வப் பெயரில் காணப்படுகின்றது. மோடு என்றால் வயிறு என்று பொருள்.[1] மோடு என்பதற்கு எல்லோரையும் பெற்ற வயிறு என்று நச்சினார்க்கினியர் விளக்கம் கூறியுள்ளதைக் கவனிக்கவேண்டும். எல்லோரையும் பெற்ற வயிறு பெரிதாக இருக்கவேண்டு மென்பதற்காக பெரிய வயிற்றையுடையதாய்த் தெய்வத்தைப் புதிய கற்கால மனிதன் (Neolithic mam) சுட்ட மண்ணில் உருவாக்கினான். இந்தச் சுடுமண் சிற்பங்கள் (Terracotta figurines) இந்தியாவிலும் பிற நாடுகளிலும் நிறைய கிடைத்துள்ளன. இந்தத் தாய்த் தெய்வத்திற்கு பெரிய வயிறும் (Sterophygy) பெரிய கொங்கைகளும் காட்டப் பட்டுள்ளன. பெரிய புட்ட பாகமும் காட்டப்

படுத் தாய்யெல்லாம் தாய்மையின் அடையா ளங்களைப்பெருக்குத்துக் காட்டவே செய்யப்பட்டன. கன்னித் தாய்தெய்வம் என்ற கருத்தும் பழங்காலத் தது என்றே தெரிகின்றது. கன்னியாகுமரித் தெய்வம் ஒரு தாய்த் தெய்வமென்பது தெரிந் தது தான். கன்னித் தெய்வத்தைப் பற்றி கி. மு. ஆறும் நூற்றாண்டில் தோன்றிய தைத்தி ரிய ஆரண்யகத்தில் குறிப்பு வருகின்றதால் கிருஸ்துவுக்கு முன் வடஇந்தியாவிலும் கன்னி யா குமரித்தெய்வம் தெரிந்திருந்தது தெளிவா கின்றது. முதல் நூற்றாண்டில் பெரிப்புளூஸ் குமரிமுனையில் இருந்த குகையையும் துறையை யும் கூறும்போது அங்கு வாழ்ந்த கன்னித் தெய்வத்தைப் பற்றிக் கூறியுள்ளான். ஆதலின் கன்னித் தெய்வ வணக்கம் மிகப் பழமையான தொன்று என்று தெரிகின்றது.

சங்க இலக்கியங்களில் தாய்த்தெய்வத்தைக் காட்டில் உறைபவளாகக் கூறப்பட்டுள்ளது.

"..................................ஓங்குபுகழ்
கானமர் செல்வி அருளலின் வெண்காற்
பல்படைப் புரவி எய்திய தொல்லிசை
நுணங்குநுண் பனுவற் புலவன் பாடிய
இனமழை தவழும் ஏழிற் குன்றத்துக்
கருங்கால் வேங்கை செம்பூம் பிணையல்"
அகம்—345

கானமர் செல்வி என்ற தாய்த் தெய்வம் அருளி னதால் வெண்காலையுடைய குதிரைகளை நன்னன் பெற்றான் என்று அகநானூறு கூறு வதைக் காணலாம். இந்தக் கானமர் செல்வி கானதுர்க்கையென்று சொல்லப்பட்டுள்ளாள். நன்னன் ஆண்ட நாடாக பூழிநாடு, ஏழிற் குன்றம், கொண்கான நாடுகள் கூறப்பட்டுள் ளன. இந்த நாடுகள் இன்று வடக்கு மலபாரில் உள்ளன. அகநானூற்றில் (392) 'கானமர் நன்னன்' என்று கூறப்பட்டுள்ளது. கொண் கானங் கிழான் என்றும் அழைக்கப்படுகின்றான். இந்தக் கானத்தை இன்றும் கானங்காடு (கன்னங்காடு) என்று வடமலபாரில் அழைக் கின்றனர். கானங்காடு என்ற ஊரும் அதைச் சுற்றியுள்ள கானங்காட்டிலும் தாய்த் தெய்வ மான தேவிக்கு 16 தேவி கோயில்கள் இருப்ப தாகக் கூறுகின்றார்கள், இங்கு மணியானி என்ற ஒருவகை சாதிக் குருக்கள் மட்டும் தேவிக்குப் பூசை செய்கிறார்கள். இன்றும் தாய்த் தெய்வ வழிபாடு இங்கு சிறப்பாக வழங்கி வருவதைக் கவனிக்கவேண்டும். இதே நன்னனுடைய நாட்டில் பாழி என்ற இடத்தில் நரபலி வாங்கும் பேய் இருந்ததாகக் கூறப் பட்டுள்ளது. இந்தப் பேய் கானமர் செல்வி யாகவே இருக்கலாம் சங்க இலக்கியத்தில் பேய் என்ற சொல் பிற்காலத்தில் வழங்கிய பொரு ளில் வழங்கவில்லை. அச்சந்தரும் தெய்வம் என்ற பொருளிலேதான் வழங்கிற்று. ஆதலின் அச்சந்தரும் தெய்வம் கானமர் செல்வியாகவே இருக்கவேண்டும். கானதுர்க்கைக்கு நரபலி தரும் வழக்கம் மிகப்பழமையானது. 2 பதிற்றுப் பத்திலும் இந்த வழக்கம் கூறப்பட்டுள்ளது.

"கறையடி யானை நன்னன்பாழி
ஊட்டரு மரபின் அஞ்சுவரு போய்க்
கூட்டெதிர் கொண்ட வாய்மொழி மிஞிலி"
— அகம் 148

பாழியில் இருந்த அஞ்சுத்தக்க பேய்க்கு ஊட்டு தருவதாகக் கூறிய மிஞிலி அதிகனைக் கொன்று நரபலியாகக் கொடுத்தான் என்று அகநானூறு கூறுவதைக் கவனிக்கவேண்டும். நரபலிதரும் வழக்கம் இடைக்காலத்தில் நவகண்டம் என்றழைக்கப்பட்டது. காளிக்கு நவகண்டம் அளிக்கும் சிற்பங்களைக் காண்கிறோம். இந்தப் பாழி என்ற இடம் வடமலபாரில் கொற்றியூர் என்ற இடத்தில் இருந்திருக்கலாம் என்று கருதலாம். இப்போது கொட்டிப்புழை என்ற வழங்கப்படும் இடத்தில் தாய்த் தெய்வ வணக் கம் இன்றும் நடைபெறுகின்றது. இந்த இடம் வாவாலி ஆற்றங்கரையில் உள்ளது. இங்குள்ள பாறுங்கல்லை அம்மாறக்கல் என்று அம்மை அதாவது தாய்த் தெய்வத்துடன் தொடர்புபடுத் திக் கூறுகின்றனர். சதிதேதி தட்சயாகத்தில் உயிரைமாய்த்த இடம் என்று புராணக்கதை யும் கூறுவர். இளநீர், நெய் முதலியன அபி ஷேகம் செய்கின்றனர். இந்த கொற்றியூரைச் சுற்றி அடர்ந்த காடுகள் உண்டு. 3 கொற்றித் தெய்வம் கொற்றவை ஆனது என்பது தெரிந் ததே. கொற்றிப்புழை, கொற்றியூர் என்பவை

கொட்டிப்புழை, கொட்டியூர் என இன்று மாறியுள்ளன. சங்க நூல்களில் தாய்த் தெய்வத்தைச் 'செல்வி' என்று அழைப்பதைக் காணலாம் காடமர் செல்வி, துணங்கையஞ் செல்வி என்ற பெயர்களில் செல்வி என்ற சொல் கன்னித் தெய்வத்தைக் குறிப்பதாகக் கருதவேண்டும். செல்வி என்ற சங்ககாலப் பெயருக்கு நேராக பின்னர் குமரி, கன்னி என்ற சொற்கள் வழங்கப்பட்டன வாகத் தெரிகின்றது.

காட்டில் வாழும் தாய்த் தெய்வத்தைப் பற்றி மணிமேகலை, கலித்தொகை முதலிய பிற நூல்களும் கூறியுள்ளன. மணிமேகலையில் 'காடமர் செல்வி' என்று அழைக்கப்படும் தெய்வம் இதுவே.

"வலைவலந் தன்ன மென்னிழன் மருங்கிற்
காடுறை கடவுட்கடன் கழிப்பிய பின்றைப்"

— பொருநராற்றுப்படை 41—52

பொருநராற்றுப் படையில் 'காடுறை கடவுளை' வன துர்க்கை யென்று கூறப்பட்டுள்ளது. கலித்தொகையில் இந்த தாய்த் தெய்வமே 'பெருங் காட்டு கொற்றி' என்று அழைக்கப்பட்டுள்ளது. திருமுருகாற்றுப் படையில் 'வெற்றி வெல் போர்க் கொற்றவை சிறுவ' என்ற வரிக்கு (258) உரையெழுதின நச்சினார்க்கினியர் வன துர்க்கையினுடை புதல்வ என்று கூறியதைக் காணலாம். 'இழை அணி சிறப்பிற் பழையோள் குழவி' (259) என்பதற்கு காடுகாளுடைய குழவி என்றும், காடு கிழாளென்பது இக்காலத்து காடுகாளென மருவியது, அவளும் இறைவனுடைய சத்தியாதலில் அவருடைய குழவியென்றார் என்று உரை கூறியிருப்பதைக் கவனிக்க வேண்டும். கானமர் செல்வி என்ற சங்ககாலத் தாய்த் தெய்வம் காடுறை கடவுள், காடமர் செல்வி என்று அழைக்கப்பட்டு காடுகிழாள் ஆகியது. காட்டுக்கு உரிமையுடைய கடவுள் என்பதே காடுகிழாளின் பொருள். இதுவே காடுகாள் என்றுமாறியது. இதுவே சக்தி தெய்வமாகவும் கருதப்பட்டது. 'கையார் வளைக்கை காடுகாள்' என்று தேவாரத்தில் காடுகாள் அழைக்கப்படுகின்றாள். இந்தத் தெய்வத்திற்கு தேவாரகாலத்தில் கோயில் இருந்தது தெரிகின்றது. பேராசிரியர் தொல்காப்பிய உரையில் காடுகெழு செல்விக்கு பேய் கூறும் அல்லல் போல என்று கூறுவதைப் "பெருங் காட்டுக் கொற்றிக்குப் பேய் நொடி... ...ங்கு" என்ற கலித்தொகை வரிக்கு உரை யெழுதினது போல இருப்பதைக் காணலாம். காடுகெழு செல்வி யென்று இந்ததாய்த்தெய்வம் அழைக்கப்பட்டதைக் காணலாம். மணிமேகலையில் இந்த தாய் தெய்வத்திற்குச் சக்கரவாளக் கோட்டத்தில் இருந்த கோயில் விளக்கமாகச் சொல்லப்பட்டுள்ளது.

"நாற்பெரு வாயிலும் பாற்பட் டோங்கிய
காப்புடை யிஞ்சிக் கழுதுவழங் காரிடை
யுலையா வுள்ளமோ டுயிர்க்கட னிறுத்தோர்
தலைதூங்கு நெடுமரந் தாழ்ந்து புறஞ்சுற்றிய
பீடிகை யோங்கிய பெரும்பலி முன்றிற்
காடமர் செல்வி கழிபெருங் கோட்டமும்"

மணிமேகலை - 48 - 53

நரபலி இடும் பீடிகையும், கடனுக அறுத்த தலைகள் தொங்கும் நெடுமரமும் மணிமேகலையில் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளன. இத்தகைய பீடிகையும் உயர்ந்த மதில்களும், நான்கு பெருவாயிலும், ஆரிடையும் உடைய தேவி கோயில்களை இன்றும் மலபாரில் காணலாம், இன்று நரபலி கிடையாது. இந்த தாய்த் தெய்வத்தைக் கானநாடி என்று தக்கபாகப்பரணி கூறுகின்றது. கணமோடி என்று நீலகேசி கூறுகின்றது. வனதுர்க்காதேவி என்று பொருள் கூறப்பட்டுள்ளது. நாடியம்மன் என்ற தெய்வம் இன்றும் தஞ்சாவூர் மாவட்டத்தில் வணங்கப் படுகின்றது.

பதிற்றுப்பத்தில் 'கடவுட் பெயரியகானம்' என்ற வரிக்கு கடவுளாகிய கொற்றவை உறையும் விந்திய மலையிலுறையும் துர்க்கை என்று பொருள் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்தக் கானம் விந்தாடவி என்று அழைக்கப்பட்டது. திவாகர நிகண்டில் இங்கு வாழ்ந்த துர்க்கை விந்தை என்றே அழைக்கப்பட்டுள்ளாள். விந்தியமலையில் இருந்த விந்தா கடிகை யென்பவள் யாரேனும் அம்மலை மேற்போனால் அவர்களை இழுத்து தன் வயிற்றிலிடுவாள் என்று மணிமேகலையில் ஒரு செய்தி வருகின்றது. ஆதலின் விந்திய

மலைத் தாய்த்தெய்வம் தமிழரும் போற்றிய தெய்வமென்று தெரிகின்றது. இந்த விந்திய மலைத் தாய்த் தெய்வம் மிகவும் பழமையானது என்பதற்கு சான்றுகள் உள்ளன.[4] வடமொழி ஹரிவம்சத்தில் இவள் விந்தியா வாசினி என்று அழைக்கப்படுகின்ருள். மலைகளின் உச்சியிலும், குகைகளிலும், ஆறுகளிலும், காடுகளிலும், காற்றிலும் வாழ்பவளாகவும் சேவல், ஆடு, சிங்கம், புலி சூழ்ந்து காணப்படுபவளாகவும் வர்ணிக்கப்படுகின்ருள். காட்டு வாசிகளான சவரர், பர்பரர், புளிந்தர் ஆகியவர் மணியடித் துத் தொழுவதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. மயிற் பீலியைச் சின்னமாகக் கொண்டவள் என்றும் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்த விந்தியமலையில் வாழும் தேவிக்கு மதுவும் இறைச்சியும் பலி யாகக் கொடுக்கப்பட்டதை விஷ்ணு புராணம் கூறுகின்றது. வடமொழியில் உள்ள மச்ச புராணமும் விந்தியாவாசினியைக் குறிப்பிட்டுள் ளது. எப்பொழுதும் நிலைத்து விந்தியமலையில் வாழும் தாய்த் தெய்வமென மகாபாரதம், துர்க்கா ஸ்தோத்திரமும் கூறுகின்றது. பெரிய காடுகளிலும் கடக்கமுடியாத இடங்களிலும் வாழ்வதாக இவள் கூறப்படுகின்ருள். மகாபார தம் இவளையே காளி, காராளி, மகாகாளி, கபாலி விஜயா, ஜயா, ரணப்பிரியா, என்றெல்லாம் அழைக்கின்றது. பாணர் (Bana) என்ற புலவர் எழுதிய ஹர்ஷசரித்திரத்திலும், காதம்பரியி லும் விந்தியாவாசினிக்குச் சவரர்களால் அளிக் கப்பட்ட நரபலி குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. சோம தேவர் எழுதிய கதாசரித சாகரத்திலும் சவரர் களும். புளிந்தர்களும் அளித்த நரபலி கூறப் பட்டுள்ளது. இவ்வளவு புகழுடன் இருந்த விந்தியத் தாய்த் தெய்வம் ஆரியருடையதல்ல வென்றும், பின்னர் ஆரியர் இந்த தெய்வத்தை ஏற்றுக்கொண்டு தொழுதனர் என்றும் பல அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். மகாபாரதத்திலே யே இந்த ஆரியல்லாதாரின் காடுவாழ் தெய்வம் பயங்கரமான கரிய தெய்வமாகவும், மாலுக்கு இளையவளாகவும், மகிஷனை கொன்ற வளாகவும், விந்தியாவாசினியாகவும் வர்ணிக் கப்படுவதால் ஆரியர்கள் இந்தப் பழந் தெய் வத்தைத் தங்களுடைய தெய்வங்களின் கூட் டத்தில் சேர்த்தமை தெரிகின்றது. தாய்த் தெய்வத்தை மகாயான பௌத்தமதத்தில் பர்ண சபரி என்று அழைப்பதைக் காணலாம். இலை உடை அணிந்த சவரப்பெண்ணையே தாய்த் தெய்வ மாக புத்தர்கள் வணங்கினதைக் காண லாம்.[5] மற்றும் 'நக்ன சபரி' என்ற பெயரில் இந்த தெய்வத்தை இந்துக்களும் தொழுதனர் . ஆடை யற்ற பெண் தெய்வம் என்பதே இதன் பொருள் இந்த விந்தியமலைத் தாய்த் தெய்வம் சவரர், புளிந்தர் என்பவர்கள் தொழுதனர் என்று கூறப்படுவதால் திராவிடர்க்கு முற்பட்ட ஆஸ்டிரிக் இனத்தவரின் காடுறை தெய்வம் என்பது தெரிகின்றது. இந்த இனத்தாரை 'நிஷாதர்' என்று வடமொழியாளர் குறிப்பிடுவர். இந்த இனத்தாரை திவாகரம் புளிஞர் என்றும் எயினர், சவரர், வனசரர், கானவர் என்றும் குறிப்பிட்டுள்ளதைக் காணலாம். வடமொழியில் புளிந்தர் என்பவரே தமிழில் புளிஞர் எனப்பட்டனர். இவர்கள் பாழ்நிலங் களில் வாழ்ந்தனர் என்று கூறப்படுவர். புளிஞும் என்ருலே மணற்குன்று என்று பொருள். சவரர்கள் இன்றும் வாழ்ந்துவரும் பழங்குடி மக்களாவர். இந்த சவரர் வழிபட்ட தாய்த் தெய்வத்தின் கோயில், பெருங்கதையில் கூறப்பட்டுள்ளதைக் காணலாம்.

> *''அரன்நுதி யன்ன பரன்முரம் படுக்கத்துச்*
> *சுரமுத லடைந்த சூழகன் புரிசைப்*
> *பாழ்நிலை வாழ்நர் பரவினர் தூஉம்*
> *செங்கடிக் குருதிப் பைந்நிணக் கொழுங்குடர்*
> *எண்டிசை மருங்கினுங் கொண்டவ ரெடுத்த*
> *வேர்முத லூசல் வேம்பின் சினைதொறும்*
> *கண்பா டவிந்த கருமணிப் பிறங்கலொ*
> *டுழைக்கோ டணிந்த பீலி நாற்றிக்*
> *கழைக்கோற் றெடுத்த கதலிகை நுடங்கச்''*
>
> பெருங்கதை *1 : 52 - வரி 6 - 14*

பெருங்கதையில் பாழ்நிலத்தில் வாழ்ந்த சவரர், புளிஞர் துர்க்கைகோயிலில் தங்கள் உயிரை மாய்த்து தங்கள் குடலையும் கண்மணிகளையும் தொங்க விட்டிருந்தது கூறப்பட்டுள்ளதைக் காணலாம். மான் கொம்புகளாலும் மயிற் பீலி களாலும் அலங்கரிக்கப்பட்டிருந்ததாகக் கூறப் பட்டுள்ளது. பாழ்நிலத்தில் வாழ்ந்த சவரர், புளிஞர் இதனைத் தொழுததாகக் கூறியுள்ளதை யும் கவனிக்க வேண்டும். விந்தியாவாசினியின்

முக்கிய அடையாளமாக மயிற்பீலியை மகாபார தமும் ஹரிவம்சமும் கூறியுள்ளன. மயூரபிச்ச துவஜம் அணிந்தவள் என்று வடமொழியில் கூறி யுள்ளதைப் போலவே "பீலிநாற்றி" என்று பெருங்கதை கூறுகின்றது. துர்க்கையைப் பாலைக்கிழத்தி என்ற சேந்தன் திவாகரம் கூறு வதைக் காணலாம். கடக்கமுடியாத காடு களிலும் பாலைநிலத்திலும் காடுறை செல்வி இருந்ததாகக் கருதினதால் பாலைக்கிழத்தி எனப் பட்டாள். இதுவரை விளக்கியதிலிருந்து கானமர் செல்வி, காடமர் செல்வி என்று கூறப்பட்டுள்ள தாய்த்தெய்வம் விந்தியாவாசினி போன்று பழங் குடி மக்கள் தொழுதுவந்த ஒரு தெய்வம் என்பது தெரிகின்றது. இந்த தாய்த் தெய்வத்தை ஆரியர் துர்க்கையென்று கொண்டு தங்கள் தெய்வங்களில் ஒன்றுகச் சேர்த்தனர். அது போன்றே பழந்தமிழரும் கானமர் செல்வியைக் கொற்றவையோடு ஒப்பிட்டும் துர்க்கை யென்றும் கொண்டனர். இந்தத் தாய்த் தெய்வம் மிகப் பழமையான குடிகளிடமிருந்து மிகப் பழங்காலத்தில் தமிழர் பெற்ற தெய்வ-மாதலால் 'பழையோள்' என்று அழைக் கப்பட்டாள். முதியோள் கோட்டம் என்று மணிமேகலையில் கூறப்படுமிடத்தில் முதியோள் என்ற தாய்த் தெய்வமும் இந்தப் பழையோளே என்று தெரிகின்றது. முதுமூதாட்டி என்றும் இவள் கூறப்படுகின்ருள். திவாகர நிகண்டில் தாய்த் தெய்வங்களாகக் கூறப்படும் பெயர்த் தொகுதிகளில் காடுகாளின் பெயராக மோடி, காரிதாய், கொற்றி, மாரி, சூரி, வடுகி, மூதணங்கு என்ற பெயர்கள் உள்ளன. இப் பெயர்களில் மோடி என்பதன் பொருள் எல்லோரையும் பெற்ற வயிறுடைய தாய் என்பது ஏற்கனவே விளக்கப்பட்டது. மூதணங்கு என்பது பழையோள் என்ற பெயருடன் ஒத்துள் ளது. காரிதாய், வடுகி என்ற பெயர்கள் ஆராய்தற்குரியன. காரி என்ருல் சாத்தன் என்று நிகண்டில் பொருள் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்த சாத்தன் என்ற தெய்வம் சங்க இலக்கியத் தில் கூறப்பட்டுள்ள தெய்வமாகும். சில புலவர்கள் சாத்தனின் பெயரைச் சூடுமளவு புகழ்பெற்ற தெய்வமாயிருந்தது. இந்த சாத்தனை முருகனேடு சிவபெருமானின் பிள்ளை களாகச் சைவர்கள் ஆக்கிக் கொண்டதை அப்பர் "சாத்தனை மகனு வைத்தாய்" என்று திருப்பயற்றூர் பதிகத்தில் கூறியிருப்பதிலிருந்து தெரிகின்றது.[6] இந்தச் சாத்தன் ஆஸ்டிரிக் பழங்குடி மக்களுடைய தெய்வமென்றும் சாத்தன் என்ற பெயரே 'சாத' என்ற குதிரைக் குரிய பெயரிலிருந்து வந்ததென்றும் பிரிஸ்லிஸ்கி (Przyluski) என்ற அறிஞர் கருதினர். ஆதலின் இந்தத் தெய்வம் வடக்கில் வாழ்ந்த ஆஸ்டிரிக் பழங்குடி மக்களுடைய தெய்வம் என்று கருத-லாம்.[7] இந்தச் சாத்தனுடைய தாய், காரியின் தாய் காடுகாள் என்று கூறப்படுவதால் இந்தத் தாய்த் தெய்வமும் வடக்கேயிருந்த ஆஸ்டிரிக் பழங்குடி மக்களிடம் இருந்து தமிழர் பெற்றது என்று கொள்ளலாம். இக்கருத்திற்கேற்ப காடுகாளுக்கு, காடமர் செல்விக்கு வடுகி என்று பெயர் உள்ளதைக் கவனிக்க வேண்டும். வடுகு என்ற சொல் சங்ககாலத்தில் தமிழகத்திற்கு வடக்கேயிருந்த கன்னட நாட்டையும் ஆந்திர நாட்டையும் குறித்து வந்தது. பிற்காலத்தில் தெலுங்கு மொழியைக் குறித்தது. வடக்கே யிருந்த நாடுகளை வடுகு என்று கூறினர். ஆதலின் வடக்கேயிருந்த சவரர், புளிஞர்கள் முதலிய பழங்குடி மக்களிடமிருந்து ஏற்றுக் கொண்ட தாய்த் தெய்வத்தையும் 'வடுகி' என்றழைத்தனர். கன்னடநாட்டிற்கு அருகில் இருந்த கொண்கான நாட்டில் கானமர் செல்வி கூறப்படுவதையும் நோக்க வேண்டும். விந்திய மலையில் இருந்த தாய்த் தெய்வத்தை 'கவுடவாக'(gaudavaha) என்று வாக்பதி எழுதிய எட்டாம் நூற்றுண்டுப் பிராகிருத மொழிக் காவியம் குறிப்பிடுகின்றது. கன்னடநாட்டினர், கவுடநாட்டினர் வழிபட்டதையே இது குறிப்பிடு மென்று கொள்வர். ஆதலின் வடுகி என்று பெயர் கூறப்பட்டது இதன் காரணமாகவே ஆகலாம். மைசூர் மாநிலம் சங்க காலத்தில் எருமை நாடு எனப்பட்டதும் எருமை நாட்டு சூரனைக் கொன்றதால் மகிஷாசுரமர்த்தினி யென்று துர்க்கையைப் போற்றுவதும் இது சார்பாகக் கவனிக்கத்தக்கது காடுறை தாய்த் தெய்வமாகக் கூறப்படுவதாலும் பழையோள் என்று அழைக்கப்படுவதாலும் சவரர், புளிஞர் தொழுததாகப் பெருங்கதை கூறுவதாலும். வித்தியா வாசினியைப் பதிற்றுப்பத்து கூறுவ தாலும் காரிதாய், வடுகி என்ற பெயர்கள்

வழங்கியிருப்பதாலும் கானமர் செல்வி, காடு கிழாள் என்ற தாய்த் தெய்வம் ஆஸ்டிரிக் பழங்குடி மக்களிடமிருந்து தமிழர் ஏற்றுக் கொண்ட தெய்வமென்று கொள்ள வேண்டும். காடுறை கடவுளை ஆறலைக் கள்வர்களும் தங்களுடைய தெய்வமாகக் கொண்டாடி வந்தனர். மகாபாரதம் விராடபர்வத்தில் ஆறலை கள்வர்கள் தொழும் தெய்வமென விந்தியாவாசினி சொல்லப்பட்டுள்ளதைக் காண லாம். இந்த ஆறலை கள்வர்கள் அதே மகா பாரதத்தில் சவரர், புளிந்தர் என்று அழைக்கப் பட்டுள்ளார்கள். சங்க இலக்கியம் எயினர்களை ஆறலைகள்வர் என்றும் பாலை நிலத்தில் வாழ் வோர் என்றும் கூறுகின்றது. இவர்கள் தெய்வம் கொற்றவை என்றும் தெரிகின்றது. பெருங்கதை சவரர்களை ஆறலைகள்வரெனக் கூறுகின்றது. சங்க இலக்கியத்தில் வரும் எயினர்கள் பழங்குடி மக்களாக இருக்கலாம். பிற்காலத்தில் காளியைத் தங்கள் குலதெய்வ மாக் கொள்ளைக்காரர்கள் தொழுது வந்தனர். இன்றும் இந்தநிலை உள்ளது. கைத்துணியால் கொன்று வழிப்பறி செய்த தக்கர்கள் (Thugs) என்ற கொள்ளைக்காரர்கள் காளியைக் குல தெய்வமாக கொண்டிருந்தது தெரிந்ததே. சங்க இலக்கியத்திலும் பிற்காலத் தமிழிலக்கியத் திலும் கொற்றவை, துர்க்கை ஆறலைகள்வர் களுக்குக் கொள்ளைதரும் தெய்வமாக இருப் பதைக் காண்கிறோம். ஆனால் வடமொழி இலக் கியத்தில் துர்க்கையை ஆறலை கள்வர்களிட மிருந்தும் நீரில் மூழ்கி இறப்பதிலிருந்தும், மற்றும் பல ஆபத்திலிருந்தும் காப்பவளாகக் கொள்கின்றனர். துர்க்கை என்ற பெயருக்கு ஆபத்துக்களை நீக்குபவள் என்று வேர்ச் சொற் பொருள் கூறுவர். ஆனால் தமிழிலக்கியத்தில் ஆறலைக் கள்வர்களுக்கு கொற்றம் தருபவள், வெற்றிதருபவள் என்ற பொருள் இருப்பதைக் காணலாம். வேட்டைத் தெய்வமே பின்னர் இப்படி மாறியிருக்கிறது. பின்னர் கொற்றவை யே வேந்தர்க்கும், வீரர்க்கும் கொற்றம் தருபவளாகக் கொண்டாடப்பட்டாள். ஆதலின் தமிழரின் கொற்றவை, துர்க்கையின் வேறு என்பது தெளிவாகும். புத்தர்களின் தாய்த் தெய்வங்களில் ஜங்குலி என்பதும் ஒனறு. ஜங்குலி என்ற பெயர்க்குப் பொருள் காட்டுத் தெய்வமென்பதே. இந்த தெய்வம் காடுறைத் தெய்வம் என்றும் இதைப் பழங்குடி மக்கள் தொழுது வந்தனர் என்றும் கருதுகின்றனர். இந்த தெய்வத்தைப் புத்தர் தங்களுடைய தாய்த் தெய்வமாக்கி தாராவுடன் இணைத்தனர் என்று கூறுவர். இந்த ஜங்குலி தெய்வம் பாம்பு கடித்தவரின் உடலிலிருந்து நஞ்சை நீக்கி குணப் படுத்தும் என்ற நம்பிக்கை புத்தர்களிடம் இருந்துவந்தது. ஆதலின் காடுறைத் தெய்வம் மிகப் பழமையான பழங்குடி மக்களின் (Prehistoric tribes) என்பதில் ஐயமில்லை. இதை ஆரிய ரும், தமிழரும் ஏற்றுக்கொண்டு தங்களுடைய தாய் தெய்வமாக மாற்றிக் கொண்டனர். இந்தக் காடுறை தெய்வமான ஜங்குலியும் முதலில் பழங்குடி மக்களின் வேட்டைத் தெய்வ மாக இருந்திருக்கும். இந்த முறையாக வேறு ஒரு தாய்த் தெய்வத்தையும் தமிழர் ஏற்றுக் கொண்டது மணிமேகலையே கூறுகின்றது. மணிமேகலையில் காராளர் சண்பையில் நடந்த முற்பிறப்புச் செய்திகள் கூறப்பட்டுள்ளன. சண்பை என்ற நகரம் அங்க நாட்டில் கங்கைக் கரையில் இருந்த சம்பா நகரமென்றும் காராள-ரென்பது கராளரென்பதின் விகாரமென்றும் உ. வே. சாமிநாதய்யர் எழுதியுள்ளார். துர்க்கா பூஜையின்போது நரபலி கொடுப்பர் என்றும் இக்காலத்தில் கராடிகளென்று மகாராட்டிர நாட்டில் உள்ளனர் என்றும் கூறியுள்ளார். அங்க நாட்டாரின் சம்பாபதி என்ற தாய்த் தெய்வம் பூம்புகாரில் இருந்திருக்கின்றது. இந்தத் தெய்வத்தை பழையோளுடன் ஒப்பிட்டு ஒன்றுபடுத்தி முதியோள் என்று கூறியதை மணிமேகலையில் காணலாம். மகாபாரதத்திலே வரும் துர்க்கா ஸ்தோத்திரத்திலும் காராளி என்ற பெயர் காளி, மாகாளி என்ற பெயர் களுடன் தாய்த் தெய்வப் பெயர்களாக வரு-கின்றது. இந்த சம்பாபதிதெய்வம் மணிமேகலை எழுதப்பட்ட காலத்தில் தமிழ்நாட்டிற்கு வந்து இருக்கலாம். தமிழில் தோன்றிய முதல் நிகண்டெனக் கூறப்படும் திவாகர நிகண்டு (10-ம் நூற்றாண்டு) தாய்த் தெய்வத்தின் பல பெயர்களை மூன்று பாட்டுகளில் தனியே தொகுத்துக் கூறுவதைக் காணலாம்.

1) காடுகாளின் பெயர் மோடி, காரிதாய், கொற்றி, மாரி, சூரி, வடுகி, முதணங்கு என்பதாகும்.

2) காளியின் பெயர் சூலி, எண்டோளி, தாருகவிநாசினி, மாதரி, வீரி, கௌரி, முக்கண்ணி, பைரவி, குமாரி, சாமுண்டி, சண்டிகை, யோகினி, வேதாளி, யாமளை, மாகாளி என்பதாகும்.

3) கொற்றவையின் பெயர் ஐயை, கார்த்திகை, கௌரி, துர்க்கை, சூலி, மகிடற்காய்ந்தாள், நீலி, எண்டோளி, விந்தை, சயமகள், இருங்கலையூர்தி, எழிலரியேறி, மேதித்தலைமிசை விசயை, அந்தரி, மாலுக்கிளையாள், சக்கராயுதி, பாலைக்கிழத்தி, பண்ணம் பணத்தி, நாரணி, கன்னி, குமரி, பகவதி என்பதாகும். மூன்று வகையாகத் தாய்த் தெய்வங்களின் பெயர்களைத் திவாகர நிகண்டு தொகுத்ததின் காரணம் தெளிவாகத் தெரியவில்லை. ஆயினும் முதலில் கூறப்பட்டுள்ள பெயர்கள் பழங்குடி மக்களிடமிருந்து ஏற்றுக் கொண்ட காடுறை தெய்வமென்று கொள்ளலாம். அடுத்தது ஆரியர்கள் ஆரியரல்லாதோருடைய தெய்வங்களைக் கலந்து படைத்துக் கொண்ட காளி முதலிய தாய்த் தெய்வப் பெயர்களாகக் கொள்ளலாம். மூன்றுவது தமிழரின் தாய்த் தெய்வமான கொற்றவையை இந்திய ஆஸ்ட்ரிக் தாய்த் தெய்வங்களுடன் இணைத்துக் கூறும் பெயர்களாகக் கருதலாம். இதில் விந்தை என்று விந்தியமலைக் காடுறை தெய்வம் கூறப் பட்டுள்ளது. இது ஆரியர்கள் ஏற்றுக்கொண்ட தெய்வம். ஆரியத் தெய்வமென்று கருதப்பட்டு துர்க்கையுடன் இணைக்கப்பட்டது. கொற்றவை பழந்தமிழரின் வெற்றித் தெய்வம் என்பது தெரிந்ததே. கொற்றம் தருபவள் எனப்பட்டாள். கொற்றி என்ற பெயரும் இந்தப் பொருளையே தரும் என்று கொள்ளலாம். கொற்றி என்பது வடமொழியில் கொட்டவி என்று ஆனதாகக் கருதுவர். சிலப்பதிகாரத்திலும், பெருங்கதையிலும் கொற்றவை எயினர்களுக்கு வெற்றி தரும் வேட்டைத் தெய்வமாகவும் மன்னர்களுக்கு வெற்றியை அளிக்கும் போர்த் தெய்வமாகவும் கூறப்பட்டுள்ளதைக் காணலாம். 'வெற்றிவேல் போர்க்கொற்றவை' என்று திருமுருகாற்றுப்படை கூறும். இத்தகைய தாய்த் தெய்வம் பழங்கால எகிப்து, கிரேக்கம், உரோம நாடுகளிலும் இருந்துள்ளன. வெற்றியைத் தருபவள் என்ற கருத்து வடமொழிப் பெயர்களிலும் உள்ளது.

பழந்தமிழர் தொழுத கொற்றவை அயிரை மலையில் இருந்ததாக விந்தியமலை துர்க்கையைக் குறிப்பிட்ட பதிற்றுப்பத்து கூறியுள்ளது. இந்தக் கொற்றவை சேரர்க்குரிய குலதெய்வமாகப் போற்றப்பட்டது.

> *''நிறம்படு குருதி புறம்படி னல்லது*
> *மடையெதிர் கொள்ளா வஞ்சுவரு மரபிற்*
> *கடவு ளயிரை யிலைஇக்''*
>
> பதிற்றுப்பத்து *79:16-18.*

அயிரை மலையில் இருந்த கொற்றவை வீரர்களுடைய உயிர்நிலையில் இருந்துவந்த இரத்தம் பலியாக அளிக்கப்பட்டால் அல்லது நிவேதனத்தை ஏற்றுக் கொள்ளாது என்று பதிற்றுப் பத்து கூறுவதைக் காணலாம். பகைவரது இரத்தத்தைக் கலந்த சோற்றுப் பிண்டங்களால் இந்தக் கொற்றவையை வழிபட்டது கூறப் பட்டுள்ளது. இத்தகைய பயங்கரமான கொற்றவை, துர்க்கை அயிரை மலையில் இருந்ததை சங்க நூலே குறிப்பிட்டுள்ளது. இந்தக் கொற்றவையும், கானமர் செல்வியும் தோன்றிய வகையில் வெவ்வேறு தாய்த் தெய்வங்கள் என்பதை அறியவேண்டும். ஆனால் பிற்காலத்தில் இரண்டிற்கும் துர்க்கையென்றே பொருள் கூறினர். மூன்றுவது தொகுதியில் காணப்படும் பெயர்களில் இந்துமதத்திலும், சைனமதத்திலும், தாந்திரிக மதத்திலும் உள்ள தாய்த் தெய்வப் பெயர்களுக்கு இணையாகக் கொற்றவை கருதப் பட்ட கருத்தையே காணலாம். மற்றும் கொற்றவையே கன்னித் தெய்வம் என்றும் கருதப்பட்டதும் தெரிகின்றது. பிற்கால நிகண்டுகள் மூன்று தொகுதிப் பெயர்களையும் இரண்டு தொகுதியாகவும் ஒன்றுகவும் சேர்த்திருப்பதைக் காண்கிறோம். இதில் கடைசியாக சேர்க்கப்பட்ட புதியதொரு தாய்த் தெய்வமே கண்ணகியாகும். ஆனால் கண்ணகியின் பெயரைத் தாய்த் தெய்வ வரிசையில் எந்த

நிகண்டும் கூறவில்லை. நிகண்டுகள் எழுதப்பட்ட காலத்தில் கண்ணகிக்குப் பகவதி என்ற பெயர் வழங்கி வந்ததால் கண்ணகியின் பெயர் கூறப்படவில்லை என்று கொள்ளலாம்.

தாய்த்தெய்வ வணக்கத்தில் பாவைநோன்பு என்பது ஒன்ருகும். பாவை என்பது கன்னித் தெய்வம் என்று தெரிகின்றது. இது கன்னியர்கள் தொழும் தெய்வம். கார்த்தியாயினி விரதம் இருப்பதையே பாவை நோன்பு என்று கூறப்பட்டது என்பர். கார்த்தியாயினியைத் தாய்த் தெய்வமாக மகாபாரதம் கூறுகின்றது. இந்தப் பாவை நோன்பு சங்க காலத்திலேயே இருந்திருந்தது என்பது தெரிகின்றது. பாவை முதலில் குமரித்தெய்வம் அல்லது கன்னித் தெய்வத்தைக் குறித்து வழங்கியிருக்கலாம். பாவைக்கு நோன்பு இருப்பதுபோல குமரித் தெய்வத்துக்கு நோன்பு இருந்து துறைமூழ்கியதாக பெரிப்புளூஸ் கி.பி. முதல்நூற்ருண்டிலேயே சொல்லியிருப்பதைக் காணலாம். பாவை நோன்பே குமரித் தெய்வமான தாய்த் தெய்வ நோன்பிலிருந்து வந்திருக்கலாம். சங்க இலக்கியத்தில் மகளிர் பைஞ்சாய் என்ற கோரைப் புல்லைக் கொண்டு பாவை செய்து விளையாடுவது பல பாடல்களில் கூறப்பட்டுள்ளது. இந்த பைஞ்சாய்ப் பாவை தாய்த்தெய்வமான கனனித் தெய்வத்தின் உருவமென்று கொள்ளலாம். இன்று கோரைப் புல்லில் பாவை செய்யும் வழக்கத்தை தமிழ்நாட்டில் காணமுடியவில்லை. ஆனல் இத்தகைய பாவைகளைக் கோரைப் புல்லில் இன்றும் பீகார் மாநிலத்தின் வடக்குப் பாகத்தில் மைதிலிப் பிராமணப் பெண்கள் செய்து வருகிருர்கள். இதைத் தாய்த்தெய்வமாகவும் லக்ஷ்மியாகவும் கருதுகின்ருர்கள். பாவை நோன்பு இருந்து தைத்திங்களில் நீர்த் துறையில் மூழ்கும் வழக்கத்தை நற்றிணை 22-ம் பாடல் குறிப்பிட்டுள்ளது. இந்த நோன்பு சங்க காலத்தில் தைமாதத்தில் நிகழ்ந்தது. ஆனல் இன்று மார்கழிமாதத்தில் நடக்கின்றது. இந்த தாய்த் தெய்வ நோன்பான பாவை நோன்பைச் சுற்றி பிற்காலத்தில் எழுந்த நம்பிக்கைகள், பழக்க வழக்கங்கள், சடங்குகள் சைவர்களின் திருவெம்பாவையிலும், வைணவர்களின் திருப்பாவையிலும் காண்கிறேம். பாவை நோன்பு நோற்ருல் மகளிர் சிறந்த கணவரைப்பெறுவர். மழை பெய்யும், நாடு செழிப்பாகும் என்ற நம்பிக்கைகள் தாய்த் தெய்வ வணக்கம், செழிப்புத் தெய்வ வழிபாடு ஆகியவைகளின் அடிப்படையில் தோன்றியவையே. பாவை நோன்பு சக்தியை வியப்பதற்கும், தொழுவதற்கும் கொண்டாடப்பட்டதாக திருவெம்பாவை, திருப்பாவை விளக்கத்திலிருந்து தெரிகின்றேம்.

சங்க இலக்கியத்தில் பெரும்பாணுற்றுப் படையில் காடமர் செல்வியின் படைகளாக அணங்கு என்ற கூளிகள், பேய்கள் கூறப் பட்டுள்ளன.

> "பைம்பூட் சேஎய் பயந்தமா மோட்டுத்
> துணங்கையஞ் செல்விக் கணங்கு நொடித்தாங்குத்"
> *பெரும்பாணுற்றுப்படை, வரி 458-559*

பெரும்பாணுற்றுப்படை கூறுவது போன்றே கலித்தொகையும் 'பெருங்காட்டுக் கொற்றிக்கு பேய் நொடித்தாங்கு' என்று கூறுகின்றது. பேய் நொடித்தாங்கு என்பதற்கு பேய் நொடி சொன்னுற்போல, கதை சொன்னுற் போல என்று நச்சினுர்க்கினியர் பொருள் கூறினர். பேராசிரியர் பேய்கூறும் அல்லல் போல என்று தொல்காப்பிய மெய்ப்பாட்டியலில் கூறினர். கலிங்கத்துப் பரணியில் காளிக்கு கூளி கூறியதாகக் கூறும் பகுதி இதையே குறிக்குமென்பர். இந்தப் பேயை, கூளியை, இடாகினி என்று கனுத்திறமுரைத்த காதையில் சிலப்பதிகாரம் கூறுகின்றது. இந்த இடாகினிப் பேய் காளியின் பரிவாரமாக பிற்காலத்து வடமொழி நிகண்டுகள் கூறும். ஆனல் ஐந்தாம் நூற்ருண்டின் முதற்பகுதியில் தோன்றிய ஒரு வடநாட்டு கல்வெட்டில் இடாகினிப் பேய்கள் கூவுவதும், கத்துவதும் கூறப்பட்டுள்ளது. இடாகினி என்ருல் கோஷம் இடுபவள் என்று கூறப்பட்டுள்ளது. இது போன்று ருத்ரனின் கோயிலில் கோஷம் போடும், பரிவாரதேவதையைக் "கோஷிணி" என்று அதர்வவேதம் குறிப்பிடுகின்றது. இந்தக் கூளி, பேய் என்ற பரிவார தேவதைகள்கூட ஆரியர்கள் பழங்குடிமக்களிடமிருந்து, ஆரியரல்லாதாரிடமிருந்து பெற்றதென்று தெரிகின்றது. திருமுருகாற்றுப்படை-

யில் வரும் பேயின் வர்ணனையும், கலிங்கத்துப் பரணியில்வரும் பேயின் வருணனையும் கவனிக்கத் தக்கது.

> "உலறிய கதுப்பிற் பிறழ்பற் பேழ்வாய்ச்
> சுழல்விழிப் பசுங்கட் சூர்த்த நோக்கிற்
> கழல்கட் கூகையொடு கடும்பாம்பு தூங்கப்
> பெருமுலை யலைக்குங் காதிற் பிணற்மோட்
> டுருகெழு செலவி னஞ்சுவரு பேய்மகள்"
>
> திருமுருகாற்றுப்படை 47-51.

தாய்த்தெய்வத்தைத் தொழும் பேய்க்கும் பெரிய வயிறும் பெருமுலைகளும் கூறப்பட்டுள்ளன. இவைகள் தாய்த் தெய்வத்தின் தன்மைகள் என்பது தெரிந்ததே. காதில் கூகையும், பாம்பும் இருப்பதாகக் கூறியுள்ளதையும் காணலாம். சிறுபாணுற்றுப் படையில் கருமறியை காதில் உடைய பேய் கூறப்பட்டுள்ளது. பூதம் சொல்லும் மாதாவாக மலையாளத்தில் கொண்டாடப் படும் தாய்த் தெய்வத்திற்கும் காதில் ஒரு கிளி, பாம்பு, குறுமுயல், பன்றி, கரடிகள் இருப்பதாகக் கூறுகின்றனர். கொற்றவை, துர்க்கைக்குக் கிளியும் பந்தும் சேர்த்துக் கூறுவது சிலப்பதிகாரத்திலும் பிற தமிழ் நூல்களிலும் உள்ளது. பேய், கூளி, பூதம் ஆகிய பரிவார தேவதைகளிலும் பழங்குடிமக்களின் கற்பனையையும் திராவிடர் ஆரியர் ஆகியோர் கற்பனைக் கலப்பையும் காண்கிறோம். பிற் காலத்தில் தாந்திரீகத்திலும் சைன, புத்த மதத் திலும் இந்தப் பரிவார தேவதைகள் மாறு-பாடான வளர்ச்சி பெற்றதையும் காண்கிறோம். இதுவரை கூறியதிலிருந்து பழந்தமிழிலக்கியத் தில் பழங்குடி மக்களின் தாய்த் தெய்வம், தமிழரின் தாய்த் தெய்வம், இந்திய—ஆரிய தாய்த் தெய்வம் ஆகியவைகள் இணைக்கப்பட்டு கலந்து தொழப்பட்ட நிலை தெளிவாகின்றது. தாய்த்தெய்வத்தைக் கன்னியாகவும் தாயாகவும் தொழும் பழக்கமும் தெரிகின்றது.

அடிக்குறிப்புகள்

1. பெரும்பாணுற்றுப்படை, வரி 458க்கு நச்சினர்க்கினியர் கூறிய விளக்கம். பெருங் கதையிலும் 'மோடேந்தரிவை' (இலாவண காண்டம் 106) என்று அழைக்கப்படுகின்றுள். பிற்காலத்தில் மோடி என்றுல் காளி, மந்திர தந்திரம் என்ற பொருள்கள் உண்டாயின.

2. பதிற்றுப்பத்து: 79 : 16 - 18.

3. வடமொழியில் கோடவி, கோடரி என்று வழங்கும் தாய்த் தெய்வப் பெயர்கள் கொற்றவை என்ற தமிழ்ப்பெயரின் மறு உருவம் என்று கருதப்படுகின்றன.

4. Harivamsa – chapter III – vishnu parva-Aryastava

5. ஹீனயான புத்தமதத்தில் அபர்ணு, நக்னசபரி என்ற பெயர்களில் இவள் தொழப் பட்டாள். ஆடையற்ற சபரித்தெய்வம் நாகரீகம் வளராத சபரர்கள் கற்பனை செய்து கொண்ட தெய்வமாக இருக்கவேண்டும். இந்தக் கற்பனைத் தெய்வம் திகம்பர பௌத்தர்களுக்குப் பொருத்த மாயிருந்தது. இலையுடையணிந்த சபரித் தெய்வம் மகாயான பௌத்தர்களுக்குப் பொருத்தமாயிருந்தது.

6 J. Pryluski-Actesdu XVIIIe congre international de orientalistes 1931, in the Archir or 4(1932)(French)

7. வடுகி என்று காடுகாளுக்குப் பெயர் இருப்பதுபோலவே சாத்தன் என்ற பெயரும் சாதவாகனன் என்று ஆந்திரநாட்டுப்பெயரோடு தொடர்புள்ளது. சாதவாகனர் ஆந்திரநாட்டை கி. பி. முதல் சில நூற்றுண்டுகள் ஆண்டமன்னர் களாவர். வைரவன் என்ற தெய்வப் பெயரைக் காரி, வடுகக் கடவுள் என்று திவாகர நிகண்டு கூறுவதைக் காணலாம். வடுகக் கடவுளின் தாயை வடுகி என்றது பொருத்தமே. தாயைக் காடுகாள் எனக் கொண்டது போல முருகனின் தாயை காடுகாள் என்று கொண்டனர். பின்னர் அவளே பார்வதி என்றும் கொண்டனர் ஆனல் சாத்தனுக்குப் பார்வதியைத் தாயாகக் கூற வில்லை. காடுகாளே தாயாகக்கொள்ளப்பட்டாள்.

8. மணிமேகலை: துயிலெழுப்பிய காதை வரி 102

9. நற்றிணை: 68, .125 கலித்தொகை 76

10 Aulikara inscription of 423 A. D.

புலப்பள்ளி வீரக்கற்கள்.

கேரளத்திலுள்ள வயநாட்டிலுள்ளதோர் ஊர் புலப்பள்ளி. அங்கு மிகப் பழங்காலமுதல், புதிய கற்காலமுதல் தொல் பொருள்கள் கிடைக்கின்றன. இதுவோர் செழிப்பான நிலப்பகுதி யாகையால் பல இனப்பிரிவு மக்களும் இங்கு குடியேறினர். அவர்களிடையே பல போர்களும் நடந்துள்ளன. பழங்காலப் போர்களைப் பற்றிய வீரக்கற்களும், நடுக்காலப் போர்களைப் பற்றிய வடக்கன் பாட்டுகளும், வீரர் நினைவாக ஆடும் வேலனுட்டங்களும், நாட்டுக் கதைகளும், வரலாற்றுச் சான்றுகளாகக் கிடைக்கின்றன. இங்கு குதிரை வாணிபம் செய்யவந்த செட்டிகள் இன்று இனக்குழு மக்களிடையே, அரை குறை நாகரிகம் பெற்றவர்களாக வாழ்கிறார்கள், வயநாட்டுக் காடுகளையும் அதனையடுத்த மேற்குப் பகுதிகளையும் வெள்ளையர் கைப்பற்றி அங்கு தங்களது கைப்பாவைகளின் ஆதிக்கத்தை நிறுவ முயன்றபோது, இனக்குழு மக்களை ஒன்றுபடுத்தி கும்பனியாரை எதிர்த்துப் போராடிய கேரளவர்மன், பழாசிராஜா கதைகளை தமிழும் மலையாளமும் கலந்த மொழியில் வயநாட்டுக் காட்டிலும், உதகைப் பகுதியிலும் வாழ்கிற செட்டி, ளெண்டன், முதலிய மலை வாழ்மக்களால் பாடப்படுகிறது. அதற்குமுன் அராபிய ஆட்சியை எதிர்த்த உன்னி ஆர்ச்சா என்ற பெண்ணின் கதை இன்றும் வடமலபாரில் வழங்கிவருகிறது. இவள் போன்ற பல வீரர்களின் கதைகளை வடக்கன் பாட்டுக்கள் கூறுகின்றன.

டாக்டர் பாஸட் முதல் டாக்டர் ஐயப்பன் வரை, அதற்குப்பின் தற்கால இந்திய ஆய்வாளர்கள் அனைவரும் வயநாடு பல துறைகளுக்கு முக்கியமான ஆய்வுக் களமெனக் கருதி அங்கு சென்றுள்ளார்கள். மானிடவியல், இனவியல், ஆய்வாளர்களுக்கு இது மிகப்பல ஆய்வுப் பிரச்சினைகளை அளிக்கிறது. பல மொழிகள் பேசும் பல இன மக்கள் இங்கு தனியாகவும் கலப்புற்றும் வாழ்கின்றனர். நாட்டுப் பண்பாட்டியலாருக்கு இது ஓர் ஆழ்கடல் முத்துக்கள் போன்றதோர் பொக்கிஷம். இந்திய நாட்டுப் பண்பாட்டியலுக்கு மிக முக்கியமான ஆய்வுப் பொருள்களை இப்பகுதி அளிக்கிறது. மெகலிதிக் புதைகுழிகள் இங்குள்ளன. சங்க நூல்களின் வருணனைக்குரிய மலைகளும் குகைகளும் இங்குள்ளன. இங்கு தொல் செய் பொருள்களும் கிடைக்கின்றன. நடுக்கால வரலாற்றுச் சான்றுகளும் கிடைக்கின்றன.

கேரளத்தின் முதல் வீரக்கல்லை பேராசிரியர் சுந்தரம் பிள்ளை, தற்கால கன்னியாகுமரி மாவட்டத்தில் இருந்து கண்டுபிடித்தார். அதில் ஒரு புடைப்புச் சிற்பமும் வட்டெழுத்துச் சாசனமும் உள்ளன. ரணகீர்த்தியென்ற வீரன் ஓர் போரில் உயிர் துறந்ததும் அவனுக்குக் கோச்சடையன் என்ற பாண்டிய மன்னன் இரத்தக் காணிக்கையாக நிலமளித்ததும் இக் கல்லால் புலப்பட்டன. அது 8ம் நூற்றுண்டுக் கலவெட்டு. முற்காலப் பாண்டியரது ஆதிக்க காலத்தையும், அவர்கள் அண்டை நாடுகளை வென்று பேரரசு அமைக்க விரும்பியதையும் இச்சான்று வெளிப்படுத்தும்.

அதற்குப்பின்னர் கேரளத்தில் அரட்டப் பாடியிலிருந்து சில வீரக்கற்கள் கிடைத்தன. அவை திருச்சூர் மியூஸியத்தில் உள்ளன. ரணகீர்த்தி வீரக்கல் கிடைத்த பின் இவ்வளவு பெரிய கற்கள் புலப்பள்ளியில்தான் கிடைத்துள்ளன.

இக்கற்கள் 12-ம் நூற்றுண்டு ஹோசள அரசர்கள் காலத்துக் கற்களை ஒத்துள்ளன மைசூரில் புலப்பள்ளிக் கற்களைப் போன்ற கற்கள் கிடைத்துள்ளன. இரண்டு ஆண்டு

களுக்கு முன்னர் கள்ளிக்கோட்டைப் பல்கலைக் கழக வரலாற்றுத்துறைத் தலைவர் எம். ஜி. எஸ். நாராயணன் புலப்பள்ளியில் ஒரு வீரக்கல்லைக் கண்டுபிடித்தார். அதன் தலைப்பு வாசகம் எபிக் ராபிக்காகர்னுயுக்கா என்ற சாசனப்பட்டியலில் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கிறது. ஆனால் இப்பட்டியலின் ஆசிரியர் இக்கல்லை ஓர் சாதாரண சாசன மாகவே கருதினர். வீரக்கல்லென்று தெரிந்துகொள்ளவில்லை. பி. இ. டி. நம்பூதிரி என்ற மொழியியல் வல்லுநர் அக்கல்லின் மேலுள்ள எழுத்தைப்படித்து அதில் மலையாளக் கூறுகளைக் கண்டார். சாசனம் வட்டெழுத்தில் உள்ளது. அதனை முழுவதும் பொருள் கண்ட பின் பின்வரும் வரலாறு விளக்கமாகிறது. கடியன்பிள்ளை என்ற வீரனின் கதைஅது. இவன் கொள்ளைக்காரர்களை எதிர்த்துப் போரிட்டு போர்க்களத்தில் உயிர் நீத்தான். அவன் எயினர்களை எதிர்த்துப் போராடி மலைமேலுள்ள வணிக மார்க்கத்தை கொள்ளையர் சல்லியத்திலிருந்து பாதுகாத்தான். அங்கு குடிதண்ணீர் ஏரியொன்றும் வெட்டினன். இந்த வாணிபவழி தமிழ் நாட்டிலிருந்து வயநாட்டிற்குச் செல்லும் மலைப் பாதையே என்று தோன்றுகிறது.

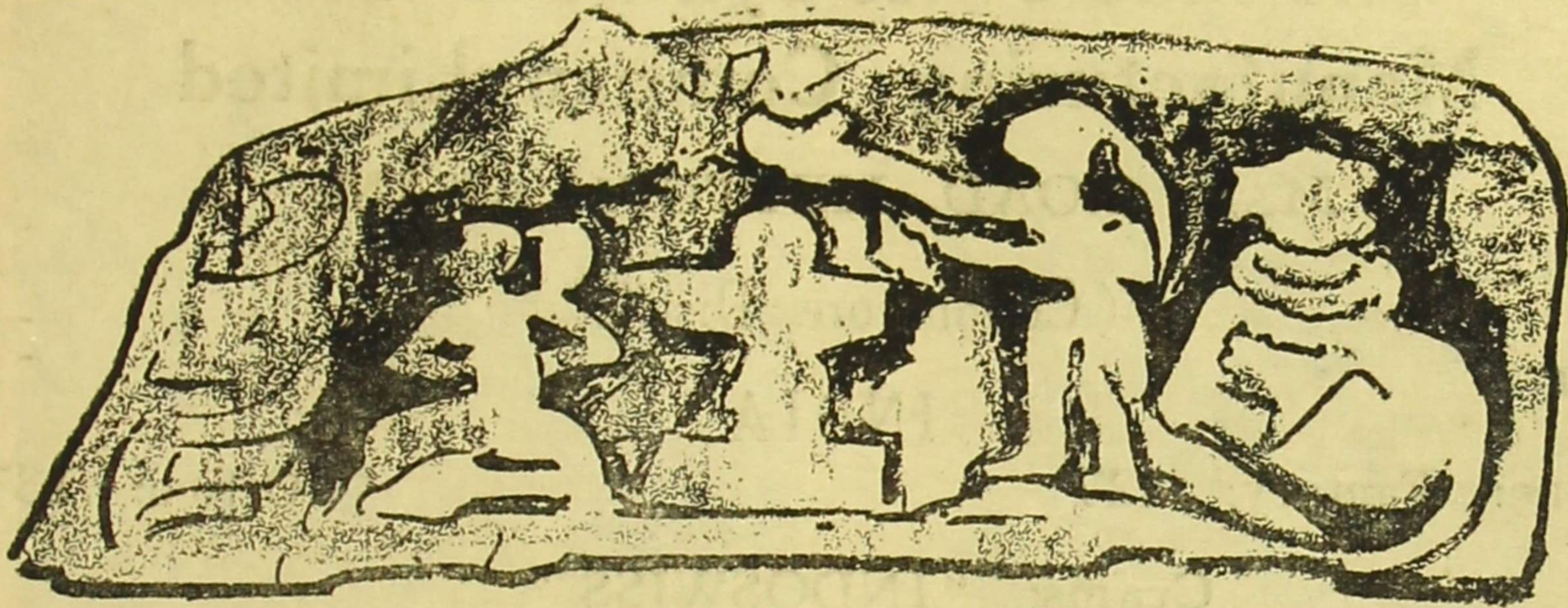
புலப்பள்ளியில் அதன்பின்னர் கிடைத்த வீரக்கல்லில் ஒருதலைப்பு இருக்கிறது. ஆனால் எழுத்துக்கள் படிக்க முடியாதபடி அழிந்துபோய் விட்டன. எல்லாப்புலப்பள்ளி வீரக்கற்களிலும் ஒரே விதமான புடைப்புச் சிற்பங்கள் உள்ளன. இதில் மூன்று வரிசைகள் உள்ளன, அவை ஒன்றின் கீழ் ஒன்ருக அமைந்துள்ளன. கீழ் வரிசையில் இரண்டு வீரர்கள் வில்லைக் கொண்டு போராடுகிருர்கள், அதற்குமேல் வரிசையில் இருபெண்கள் கைகோத்து நிற்கிருர்கள். அவர்கள் வலது கைகளில் மாலைகள் உள்ளன. இறந்துபோன வீரனை வீரசுவர்க்கத்திற்கு அவர்கள் வரவேற்பதை இது குறிப்பிடுதல் கூடும். அதற்குமேல் வரிசையில். கல்லின் நடுவில் ஓர் சிவலிங்கமோ, விளக்கோ உள்ளது. அதனருகே யோகாசனமிட்டு ஒரு மனித உருவம் இருக்கிறது. லிங்கம் அல்லது விளக்கின் அருகில் ஓர் மனித உருவம் நிற்கிறது. இடது மூலையில் ஒரு அழகிய நந்தி உருவம் இருக்கிறது. நிற்கும் மனித உருவம் பூசைசெய்வது போலச் செதுக்கப்பட்டுள்ளது. (படத்தைக் காண்க)

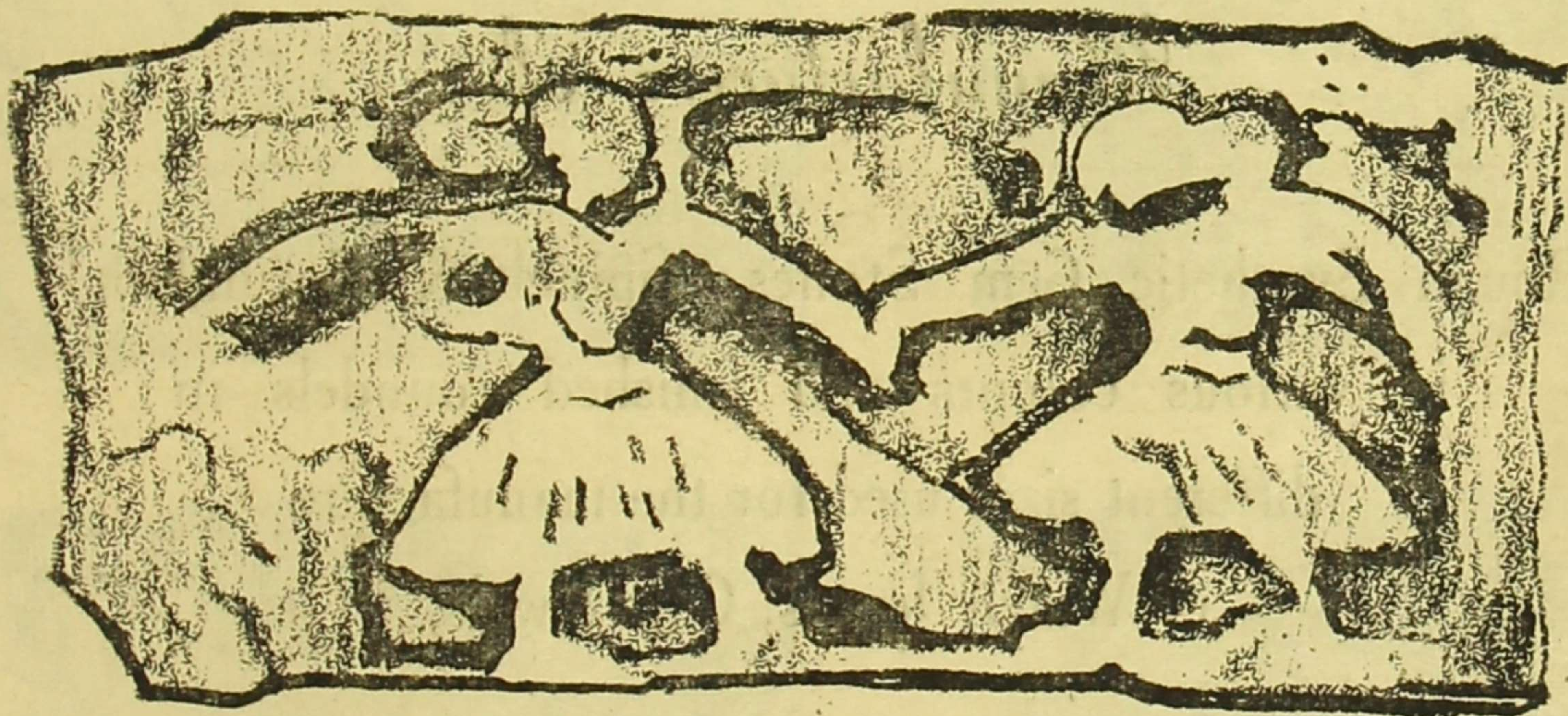
இதன் முழுப்பொருளும் எளிதில் விளங்குகிறது. பழங்காலத்துத் தமிழ்நாட்டு செட்டிமார் வயநாட்டோடு மலைவழியாகத் தொடர்பு கொண்டிருந்தனர். புறநானூற்றில் வருணிக்கப்பட்ட எயினர் போன்ற மலைசாதியினர் அவர்களைக் கொள்ளையடித்திருக்க வேண்டும். அவர்கள் வீரக்கல்லில் காணப்படும் பெயர்களை உடையவர்களின் தலைமையில் வழிப் பாதுகாப்புப் படையை நிறுவி வழியைப் பாதுகாத்திருக்கவேண்டும். இவ்வாறு வாணிப வழியைப் பாதுகாக்கும் முயற்சியில் கொள்ளைக்காரர்களை எதிர்த்துப் போராடி உயிர் நீத்தவர்களுக்கு வாணிப சபைகள் வீரக்கல் நட்டு வழிபட்டதோடு அவர்களுடைய குடும்பத்தாருக்கும் இரத்த காணிக்கை என்ற பெயரில் காணி நிலங்கள் அளித்தனர்.

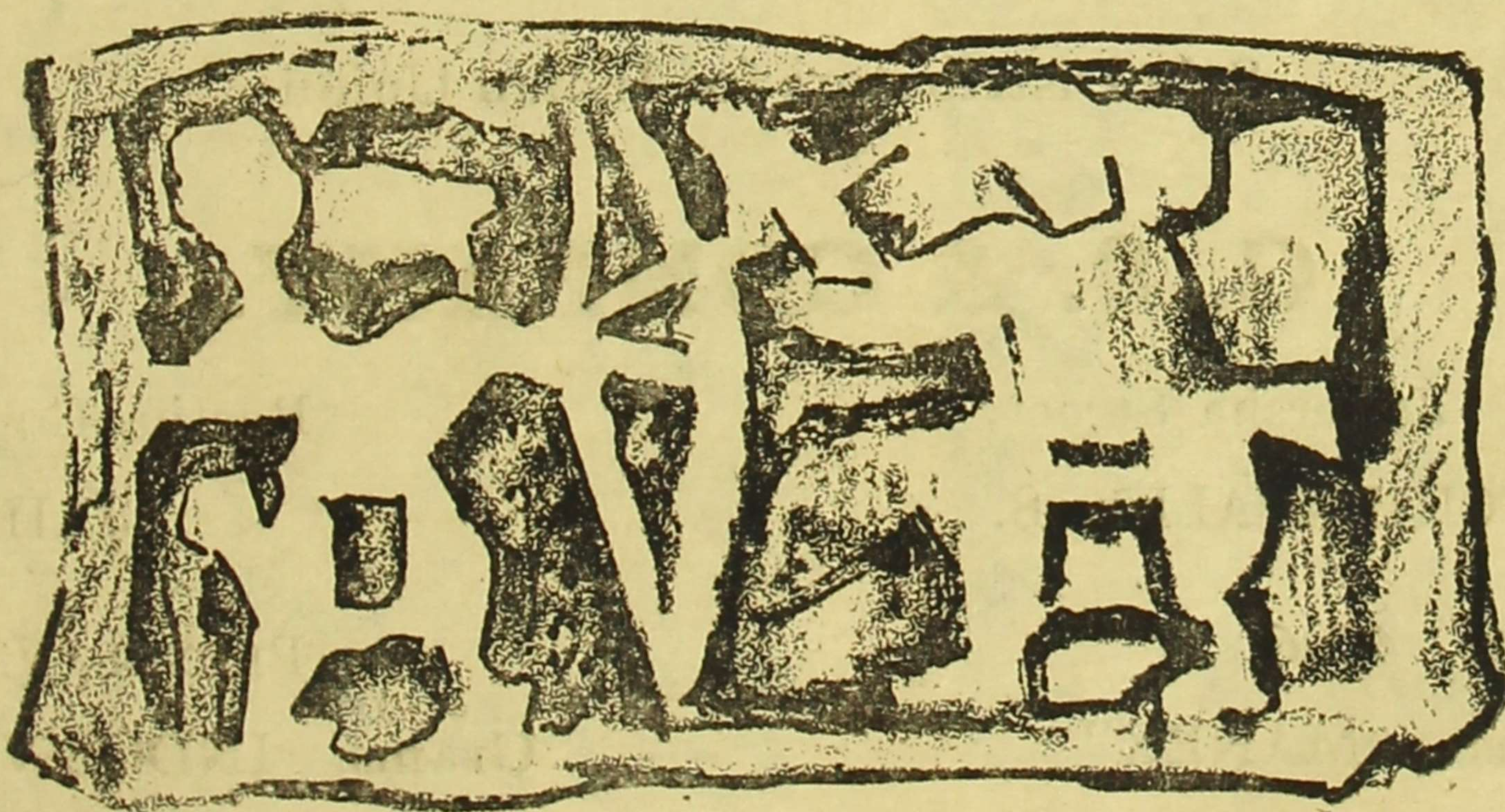
இது போன்ற சில வீரக்கற்களை தமிழ் நாட்டில் நாகசாமி கண்டெடுத்துள்ளார் அவற்றின் காலம் கி. பி. 7 முதல் 8 வரையாகும் என்று நாகசாமி கருதுகிருர் இந்தக்கல்லின் காலமும் அதுவே. அக்காலத்தில் கரந்தைப்போர்களும், வாணிப வழிப் போர்களும் நடந்தன வென்று இவை குறிப்பிடுகினறன.

நா. வானமாமலை.

———







புலப்பள்ளி வீரக்கல்

(வயநாடு, கேரளம்)

The Indo-Swiss Synthetic Gem Manufacturing CompanyLimited

MAIN ROAD, METTUPALAYAM.

(Coimbatore District)

INDIA

Phone: Factory: 127 Office: 137

Crams: "INDOSWISS"

Manufacturers of

Rough Synthetic Gem Stones (Spinel & Corundum) in various colours and finished roundels in different sizes used for the manufacture of Watch Jewels, Cup Jewels,

&c, &c, &c.

Sole Distributors for Indian Union

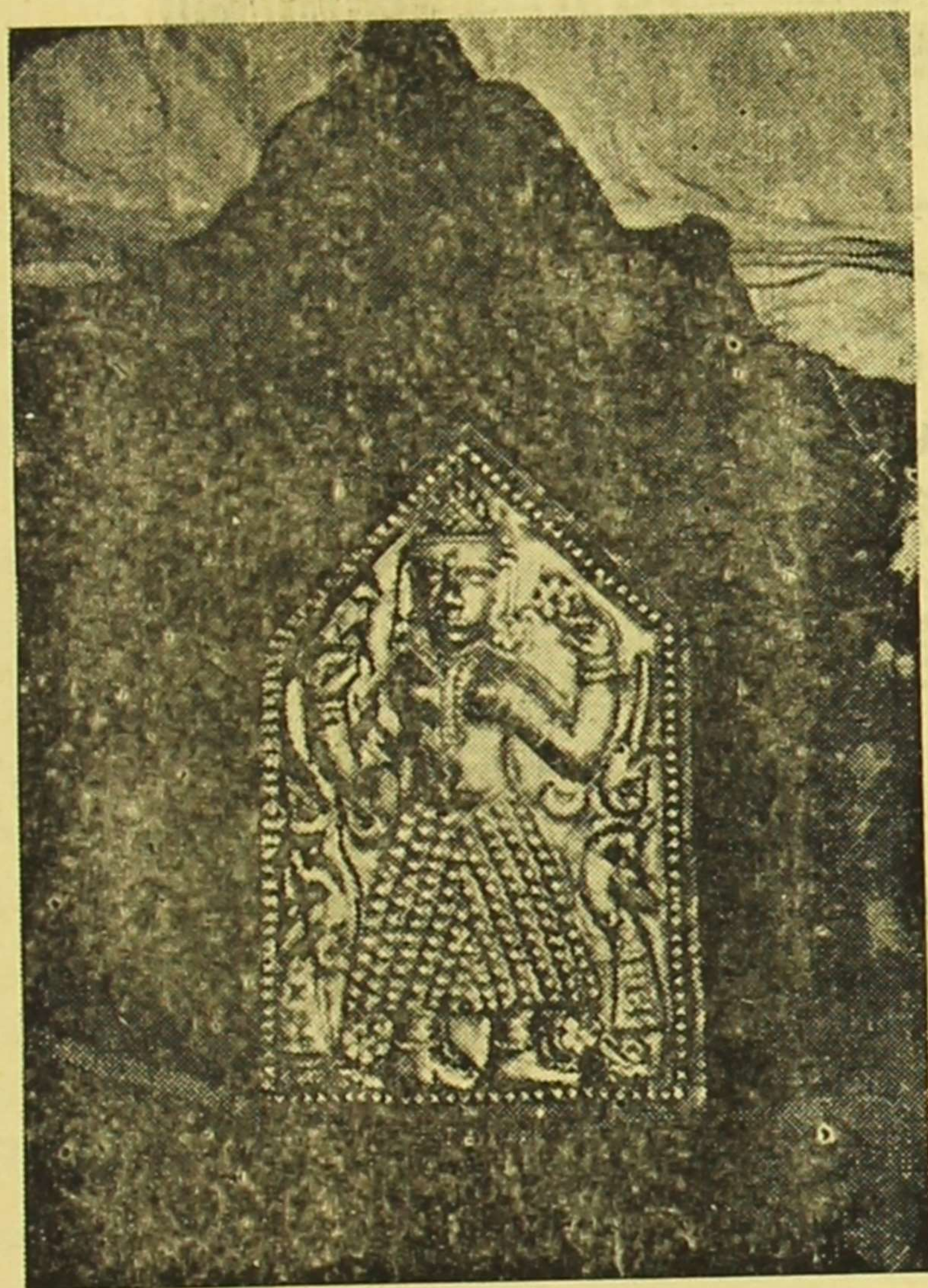
G. S. & COMPANY.

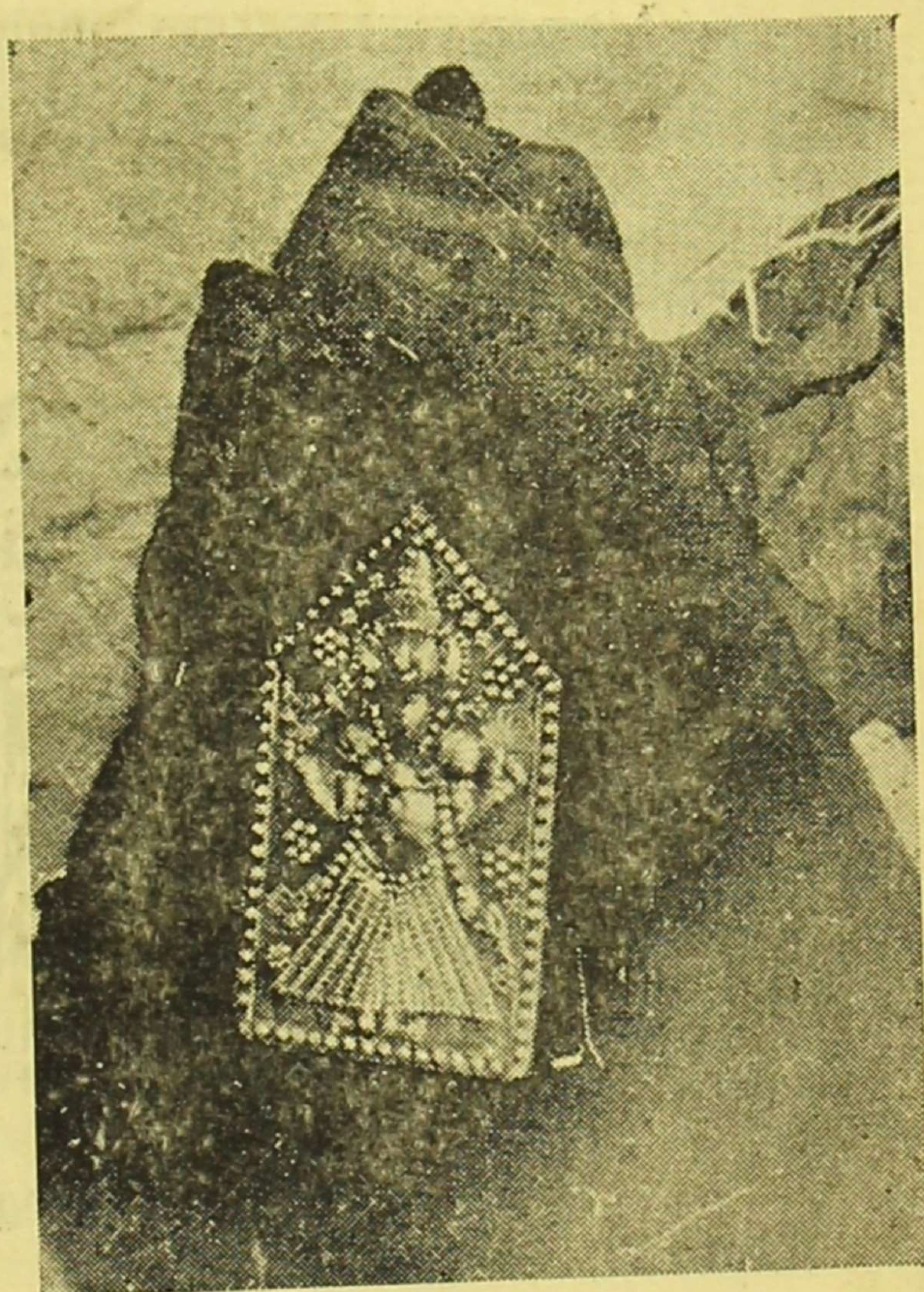
No. 6 Jaffersha Street,
TIRUCHIRAPALL1—8.

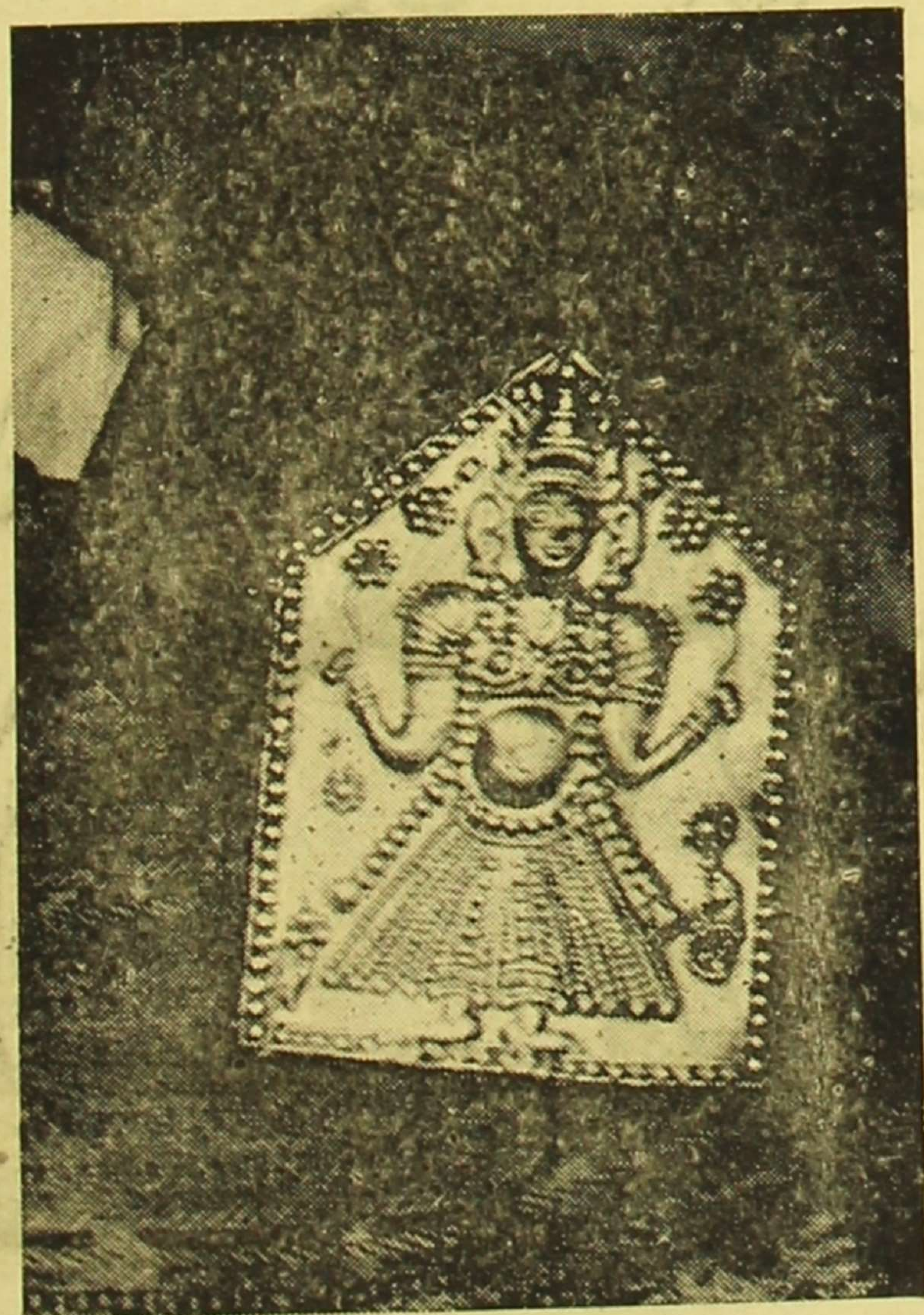
PHONE: 4006
Grams: "MANEX"

Rastha Gopalji,
JAIPUR.

PHONE: 72814
Grams: INDOSWISS"

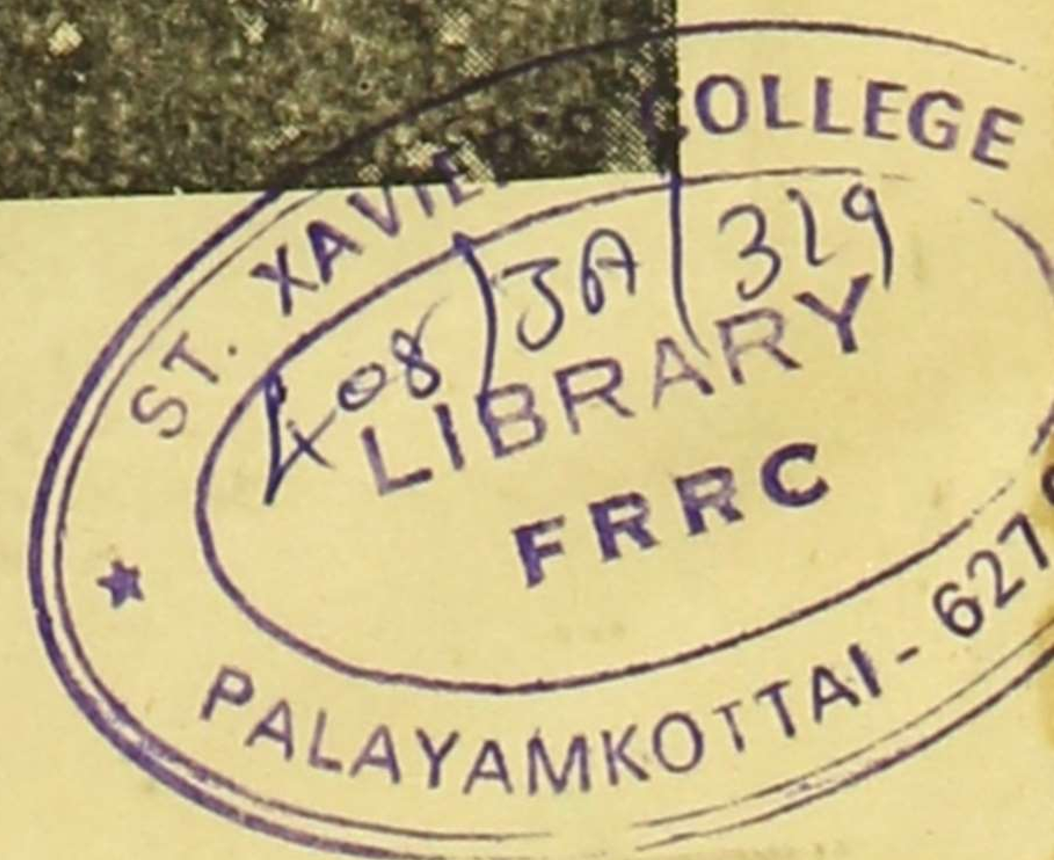


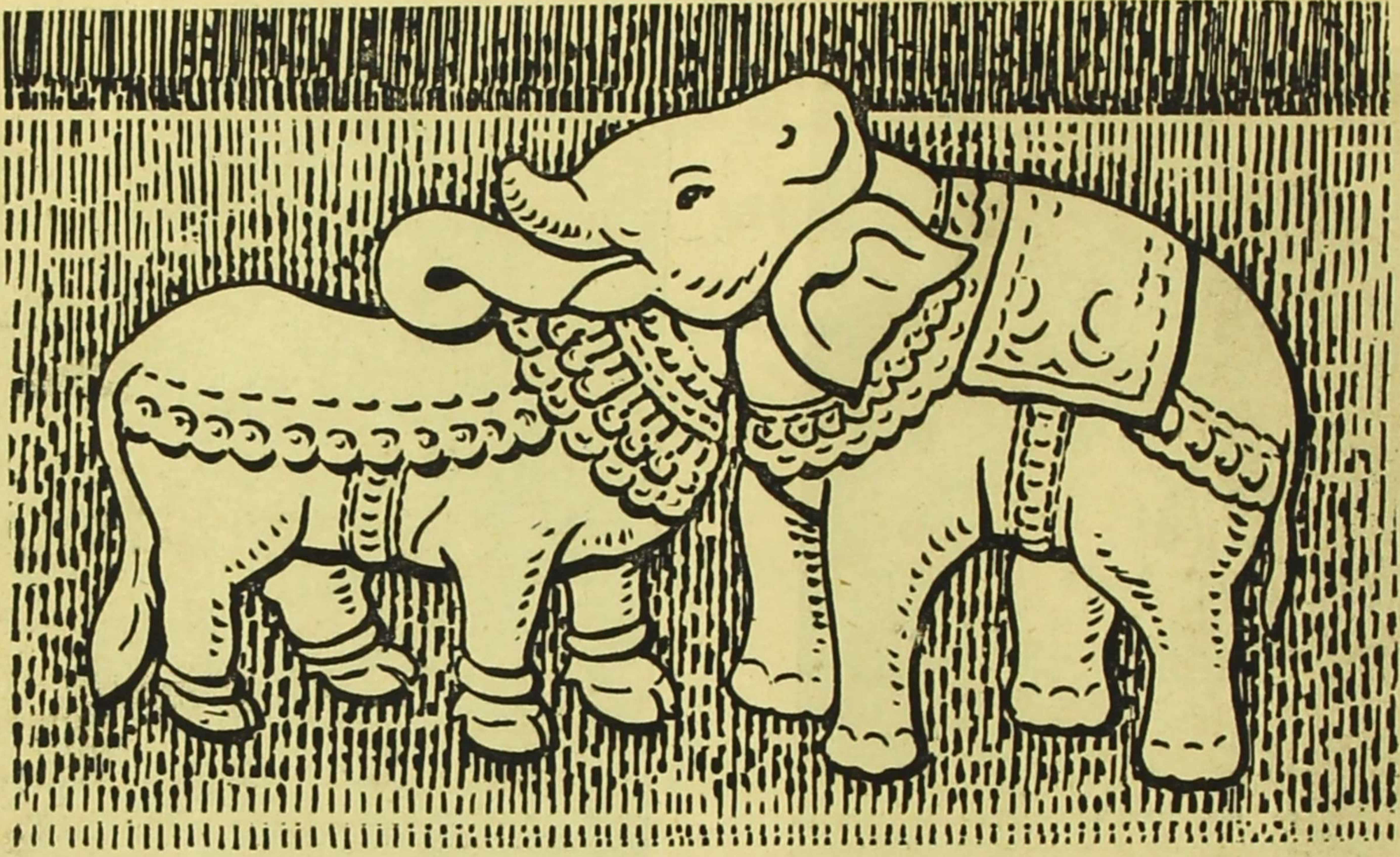




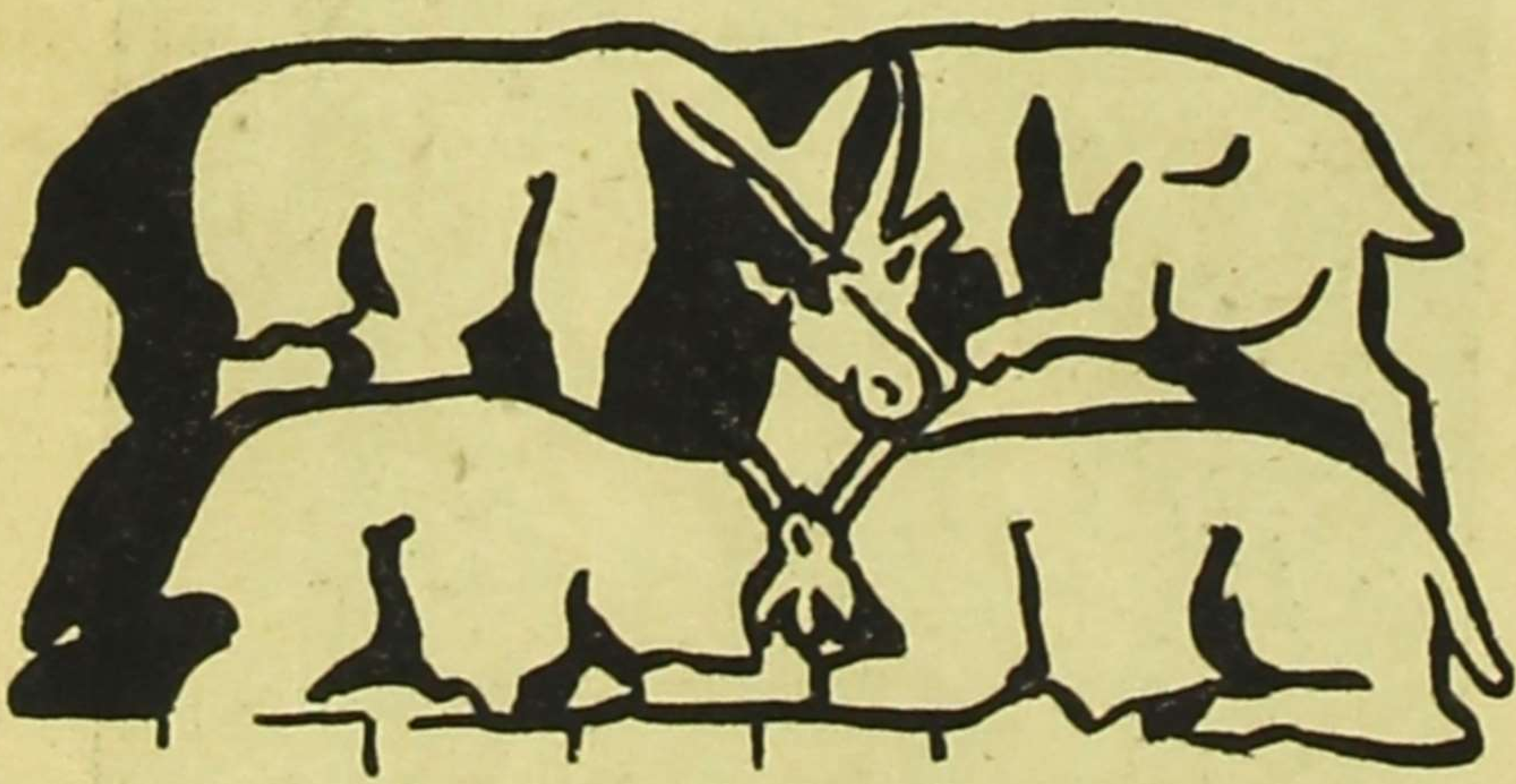


நரிக்குறவர் வணங்கும் தெய்வங்கள்

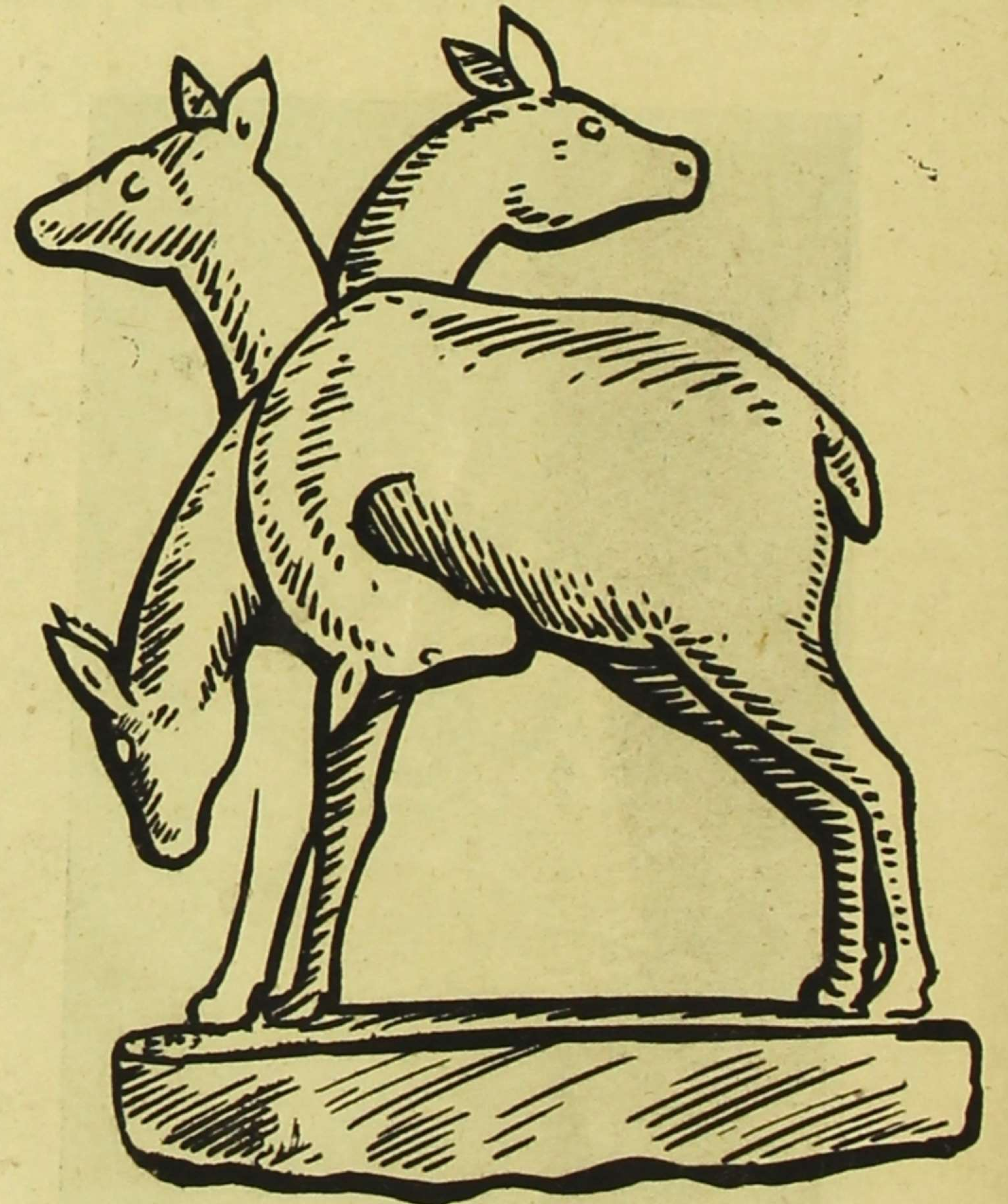




களிறேறு அல்லது யானைப் போத்து



ஒற்றைத்தலை மான்கள்



நான்கு தலை மான்கள்

காவியப் புலவரும் ஓவியக் கலைஞரும்

ஆராய்ச்சி அறிஞர் மயிலை சீனி வேங்கடசாமி

அழகுக் கலைகளுக்கு நுண்கலை என்றும் கவின்கலை என்றும் பெயர் உண்டு. அழகுக் கலைகளில் முக்கியமானவை கட்டடக்கலை, சிற்பக்கலை, ஓவியக்கலை, இசைக்கலை, காவியக் கலை என்பவை. கட்டடக்கலை, சிற்பக்கலை, ஓவியக்கலை இம்மூன்றும் கண்ணால் காணக் கூடியவை. இசைக்கலை செவியினால் உணரப் படுவது. காவியக்கலை (கவிதை) மனத்தினால் உணரப்படுவது. இக்கட்டுரையில் காவியக் கலைக்கும் ஓவியக்கலைக்கும் உள்ள சிலஒற்றுமை களையும் வேற்றுமைகளையும் ஆராய்வோம். காவியக்கலை என்பது கவிதை அல்லது செய்யுள். ஓவியக்கலை என்பதில் சிற்பம் ஓவியம் இரண்டும் அடங்கும்.

காவியப் புலவர் (கவிஞர்) தம்முடைய கவிதைகளைச் சொல்லோவியமாக அமைத்துச் செய்யுள் செய்கிறார். அச்செய்யுளில் பலவித மான சந்தங்களையும் உவமைகளையும் கற்பனை களையும் அமைத்து அழகு செய்கிறார். நன்றாக அமைத்த செய்யுட்களைப் படிக்கும்போது மனதுக்கு மகிழ்ச்சியும் இன்பமும் உண்டாகின் றன. இது போன்று, சிற்ப ஓவியக் கலைஞர்கள் தங்களுடைய சிற்ப ஓவியங்களிலே பலவித அழகுகளை அமைத்துச் சிறப்பிக்கிறார்கள். அவற்றைக் காணும்போது மகிழ்ச்சியும் இன்பமும் தோன்றுகின்றன.

காவியப் புலவரின் கவிதையிலே எவ்வளவு சிறப்பு உள்ளதோ அவ்வளவு சிறப்பு சிற்ப ஓவியக்கலைகளிலும் இருக்கின்றன. காவியப் புலவரும் ஓவியக் கலைஞரும் தம்முடைய கலை களைப் பொறுத்தவரையில் ஒருவருக்கொருவர் தாழ்ந்தவர் அல்லர்; சமமானவர்களே. உலகத் திலே இயற்கையில் காணப்படுகிற மலை, ஆறு கடல், மரம், வயல், மான், யானை, பசு, எருது, மயில், கிளி முதலான பொருள்களைக் காவியப் புலவன் தன்னுடைய கவிதைகளில் எழுத்து ஓவியமாக (சொல் ஓவியமாக) செய்யுள் அமைக் கிறான். இந்தப் பொருள்களையே ஓவியக்கலைஞர் சிற்ப உருவமாகவும், ஓவியப் படமாகவும் அமைத்துக் காட்டுவர். இவ்வகையில் இக் கலைஞர்கள் ஒத்துள்ளனர். ஆனால், சிலகருத்துக் களைக் கவிஞர் தங்கள் செய்யுட்களில் மட்டும் காட்ட முடியும். அக்கருத்துக்களை ஓவியக் கலைஞர் சிற்ப ஓவியங்களில் காட்ட முடியாது. சில கருத்துக்களை ஓவியக் கலைஞர் மட்டும் தங்களுடைய சிற்ப, ஓவியங்களில் நன்றாகக் காட்ட இயலும். இக்கருத்துக்களைக் கவிஞர் தம்முடைய கவிதையில் காட்டமுடியாது. எனவே கவிஞர் ஓவியர் ஆகிய இருவரிடையே கலைகளிலே மூன்று நிலைகளைக் காண்கிறோம். அவை :

1. கவிஞரும் ஓவியரும் தங்கள் தங்கள் கலை களில் சில கருத்துக்களை எடுத்துக் காட்டுகிற சமமான நிலை.

2. சில கருத்துக்களைக் கவிஞர் மட்டும் தம் முடைய கவிதைகளில் சிறப்பாகக் காட்டக் கூடிய சிறப்பான நிலை. (ஆனால், இக்கருத்துக் களை சிற்பிகளும் ஓவியரும் தங்களுடைய சிற்பத் திலும் ஓவியத்திலும் காட்டமுடியாது.)

3. சிற்பிகளும் ஓவியரும் சில கருத்துக்களைத் தங்களுடைய சிற்பத்திலும் ஓவியத்திலும் சிறப் பாகக் காட்டுகிற நிலை. (இவற்றைக் கவிஞர் தம்முடைய கவிதைகளில் காட்டமுடியாது.)

இந்த மூன்று நிலைகளை விளக்கிக்கூற இது இடமன்று. இந்தக் கட்டுரையிலே நான் விளக்கிக்காட்ட விரும்புவது சிலேடையைப் பற்றியாகும். சிலேடை என்பது இரட்டுற

மொழிதல். அதாவது ஒரே சொல்லில் இரண்டு பொருள்களை (கருத்துக்களை) அமைப்பது. சிலேடை என்பது காவியப் புலவருக்கு (கவிஞர்களுக்கு) மட்டும் உரிய சிறப்பு அல்ல. ஓவியப் புலவருக்கும் சிலேடை உண்டு. கவிஞர் தம்முடைய கவிதைகளில் சொல்லைச் சிலேடையாக அமைத்துப் பாடுகிருர். ஓவியக்கலைஞர் தம்முடைய சிற்பங்களிலும் ஓவியப் படங்களிலும் சிலேடை அமைத்து (அதாவது ஒன்றை இரண்டாகவும் பலவாகவும் அமைத்துக்) காட்டித் தங்கள் கலைகளை அழகுபடுத்துகிருர்கள். இவற்றை விளக்குவோம். முதலில் உதாரணத்துக்காக மூன்று சிலேடைச் செய்யுட்களைக் காட்டுவோம்.

'வாரிக் களத்தடிக்கும் வந்து பின்பு கோட்டைப்புகும்
போரிற் சிறந்து பொலிவாகும் -- சீருற்ற
செக்கோல மேளித் திருமலை ராயன் வரையில்
வைக்கோலும் மால்யானை யாம்'

இந்தச் செய்யுளில் சிலேடை இருக்கிறது. முதல் இரண்டு அடிகளில் சிலேடை காணப்படுகிறது. யானைக்கும் வைக்கோலுக்கும் சிலேடை கூறப்படுகிறது! வைக்கோல் எப்படி யானையாகும்? யானை எப்படி வைக்கோலாகும்?

திருமலை ராயனுடைய மலைநாட்டில் யானையும் வைக்கோலும் ஒன்ரும். எப்படி? நெற்கதிர்களையுடைய தாள்களை அறுத்துக் கொண்டு போய்க் களத்தில் போட்டு அடிக்கப்படுகிறது. களத்தில் அடித்து உதிர்ந்த நெல் கோட்டையில் (நெல் சேமிக்கும் இடம்) கொண்டுபோகப்படுகிறது. எஞ்சிய தாள் (வைக்கோல்) போராகக் குவிக்கப்படுகிறது.

யானை போர்களத்தில் சென்று பகைவரோடு போர் செய்து வீரர்களை வாரி எடுத்து அடித்துக் கொல்கிறது. போர் முடிந்தபிறகு கோட்டைக்குள் போகிறது. இவ்வாறு போர் செய்யப் பழகிய யானை போர் செய்வதில் சிறந்துவிளங்குகிறது. இவ்வாறு புலவர் சொல்லில் சிலேடையமைத்துப் பாடுகிருர், இதைப் படிக்கும்போது வியப்பும் உவகையும் தோன்றுகின்றன.

இன்னொரு சிலேடையைக் காட்டுவோம். கலசைச் சிலேடை வெண்பாவில் ஒரு செய்யுள் இது. கலசை என்பது ஒரு ஊர்.

"நாவலர்தம் புத்திரரும் நண்ணும் பிரமரமும்
காவியங்கள் ஆயும் கலசையே"

என்பது இதன் முதல் இரண்டடிகள். நாவலருடைய பிள்ளைகளும் தேன் வண்டுகளும் காவியங்களை ஆராய்கின்றனர் என்பது இதன் பொருள். தேன் வண்டுகள் (பிரமரங்கள்) காவியம் ஆராயுமோ? காவியம் என்பதைத் தனிச் சொல்லாகக் கொண்டால் காவிய நூல்கள் என்பது பொருளாகும். இச்சொல்லைக் காவி+அம்+கள் என்று பிரித்துப் பொருள் கொண்டால் காவி — நீலோற்பலமலர் என்றும் அம் கள் — அழகான தேன் என்றும் பொருள் காணலாம். வண்டுகள் நீலோற்பல மலரிலுள்ள தேனை ஆராய்ந்து பார்த்துக் குடிக்கின்றன என்பது பொருள். இதில் காவியங்கள் என்பதில் சிலேடை (இருபொருள்) அடங்கியுள்ளன.

சிங்கைச் சிலேடை வெண்பாவிலும் ஒரு செய்யுள் காட்டுவோம்.

"மாலைக்குழல் மடவார் வார் விழியும் மாளிகையும்
சேலைக்கொடி திகழும் சிங்கையே"

என்பது இச்செய்யுளின் முதல் இரண்டு அடிகள் இதில் 'சேலைக் கொடிதிகழும்' என்பது சிலேடை. மாலைகளைக் கூந்தலில் அணிந்த மகளிர் நீண்ட விழிகள் (கண்கள்) சேலைக்கொடி திகழ்கின்றன. (சேலை — சேல் மீன்களை. கொடிது + இகழ்கின்றன — கொடுமையாக இகழ்கின்றன) அதாவது நீரில்வாழும் சேல்மீன்கள் நீரில் பளிச்சுப் பளிச்சென்று மின்னுவதுபோல, மகளிர் கண்களும் மின்னுவதானுல் சேல்மீன்களை இகழ்வதுபோல் இருக்கின்றன. மாளிகைகளின் மேலே கொடிமரத்தில் நீண்ட சேலைக்கொடிகள் பறந்து திகழ்கின்றன. (சேலைக்கொடி + திகழும்) இதில், 'சேலைக்கொடிதிகழும்' என்னும் சொல் சிலேடையாக அமைந்துள்ளது.

இவ்வாறு சிலேடைச் செய்யுட்கள் தமிழில் பல உள்ளன. சிலேடைச் செய்யுட்களைப் படிக்கும்போது உவகையும் மகிழ்ச்சியும் தோன்றுகின்றன.

கவிஞர் சிலேடைச் சொல்லை அமைத்து (இரண்டு பொருளைத் தருகிற சொல்லை அமைத்துச்) சிலேடைச் செய்யுள் அமைப்பது போலவே ஓவியக் கலைஞரும் சிற்பங்களிலும், ஓவியப் படங்களிலும் சிலேடையமைத்து (ஒரே சிற்பத்தில் இரண்டு உருவம் காணும்படி அமைத்துச்) சிற்பங்களையும் ஓவியங்களையும் அமைக்கிறார்கள். சிற்ப ஓவியங்களை ஆராய்கிற வர்களுக்குத்தான் இது தெரியும். இது பலருக்கு வியப்பாக இருக்கும். ஓவியத்திலும் சிலேடை உண்டு. இங்கு மூன்று சிற்ப ஓவியச் சிலேடை களைக் காட்டுவோம்.

களிறேறு (படம் 1)

இந்தச் சிற்பம் அல்லது ஓவியம் புதுமை யாகத் தோன்றுகிறது. இதற்குக் களிறேறு அல்லது யானைப் போத்து என்று பெயர் கூறலாம். (களிறு — யானை, ஏறு — எருது) யானை — களிறு, போத்து — எருது). இந்தச் சிற்ப உருவத்தை நம்முடையகோயில்களிலுள்ள கற்றூண்களில் காணலாம். சிற்பக் கலைஞர் அல்லது ஓவியக் கலைஞர் இதில் தம்முடை கைவன்மையைக் காட்டியுள்ளனர். வலதுபக்கத் தில் யானையின் உடம்பு காணப்படுகிறது. இடது பக்கத்தில் எருதின் உடம்பு காணப்படு கிறது. யானையும் எருதும் எதிர் எதிராக முட்டிக் கொண்டு நிற்கின்றன. யானையின்தலை, தும்பிக் கையுடன் எருதில் தலைமேல் காணப்படுகிறது. யானையின் முகமும் எருதின் முகமும் ஒன்றாக அமைந்து, ஒரே அமைப்பு இரண்டு முகங்களாக தோன்றுகின்றது. இது சிற்பக்கலையில் சிலேடையல்லவா? யானையின் முகத்தைப் பார்க்கிறபோது எருதினுடைய முகம் மறைந்து விடுகிறது. எருதினுடைய முகத்தைப் பார்க்கிற போது யானையினுடைய முகம் மறைந்து போகிறது. இந்தக் காட்சி, பார்க்கிறவர்களுக்கு வியப்பையும் மகிழ்ச்சியையும் தருகிறது.

நான்குதலை மான்குட்டி (படம் 2)

இந்தப் படத்தைப் பாருங்கள். இந்த மான் குட்டிக்கு நான்கு தலைகள் இருப்பதுபோலச் சிற்பத்தில் அமைக்கப்பட்டிருக்கிறது. உண்மை யில் இதற்கு ஒரு தலைதான் உண்டு. ஒரு தலையையே நான்கு பார்வையாகச் சிற்பி சிற்பத் தில் அமைத்துக் காட்டியுள்ளார். முதல் அமைப்பில், மான்குட்டி, தன் தலையைத்தாழ்த்தி வயிற்றை நக்குவதுபோலக் காணப்படுகிறது. அதற்கு அடுத்த அமைப்பு குனிந்து கீழே பார்க்கிறதுபோலக் காணப்படுகிறது. மூன்று- வது அமைப்பில், இந்த மான்குட்டி தலையை நிமிர்த்தி நேராகப் பார்ப்பதுபோலக் காணப் படுகிறது. நான்காவதாக இது தலையைப் பின் புறமாகத் திருப்பிப்பார்ப்பது போலக் காணப் படுகிறது. ஒரு தலையைப் பார்க்கும்போது மற்ற மூன்று தலைகளை மறைத்துப் பார்க்க வேண்டும். இவ்வாறு சிற்பி ஒருவர், கருங் கல்லில் இச்சிற்பஉருவத்தைச் செதுக்கியுள்ளார்.

ஒற்றைத்தலை மான்கள் (படம் 3)

இந்தச் சிற்பத்தில் நான்கு மான்கள் காணப் படுகின்றன. நான்கு மான்களுக்கு நான்குத் தலைகள் இருக்கவேண்டும் அல்லவா? அதுதான் இல்லை. நான்கு மான்களுக்கும் ஒரே தலை வைத்துச் சிற்பி 'சிலேடை' செய்கிறார். ஒரே தலையை அமைத்து நான்கு மான்களையும் வெவ் வேறு தோற்றமாகக் காட்டுகிறார். இரண்டு மான்கள் தரைமேல் படுத்திருக்கின்றன. வலது புறத்து மான், தன் தலையை இடது பக்கமா திருப்பி தூரத்தில் எதையோ பார்க்கிறது. இடதுபுறத்தில் படுத்திருக்கிற மான் தன் தலையை உயர்த்தி வலதுபக்கமாக எதையோ பார்க்கிறது. ஆனால் இரண்டுக்கும் தலை ஒன்றுதான், வெவ்வேறு தலைகள் இல்லை.

வலது பக்கமாக இன்னொரு மான் நின்று கொண்டு தன் தலையைத் தாழ்த்திப் பின்காலைத் தூக்கித் தன் மூக்கைச் சொறிகிறது. இடது புறமாக நிற்கிற மான் தன் தலையைத் தாழ்த்தி நின்றுகொண்டிருப்பதுபோலக் காணப்படுகிறது. வெவ்வேறு தோற்றத்தில் காணப்படுகிற இந்த

நான்கு மான்களுக்கும் தலை ஒன்றுதான்! சிற்பக் கலையில் கைதேர்ந்த சிற்பி இந்தச் 'சிற்ப சிலேடையை' மிக அழகாக அமைத்திருக்கிறார்! இந்தச் சிற்பத்தைக் கண்டு கண்டு மகிழலாம். இந்தச் சிற்ப விசித்திரங்களைச் செய்த சிற்பிகள் தங்களுடைய பெயர்களைச் சொல்லாமலே மறைந்துவிட்டார்கள்.

நம்முடைய கோயில் கட்டிடங்கள் சிற்பக் கூடங்களாகவும் அமைந்திருக்கின்றன. அங்கு சிற்பக்கலைச் செல்வங்களும் இருக்கின்றன. கண்ணுக்குத் தெரியாத கடவுளைக் காணக் கோயில்களுக்குப் போகிறவர்கள், கண்ணுக்குக் கலைவிருந்தளிக்கிற சிற்ப ஓவியங்களைக் கண்ணெடுத்தும் பார்ப்பதே இல்லை. இந்தத் தமிழ் நாட்டிலே நூற்றுக்கணக்கான, என்? ஆயிரக் கணக்கான கலைப்பொருள்கள் அங்கங்கே மறைந்து கிடக்கின்றன. இந்தக் கலைச் செல்வங்கள் 'ஏன் மக்கள் எங்களைக் காணவருவதில்லை, இந்த நாட்டின் கலைவாணர்கள் செத்துப் போனார்களா' என்று கேட்கின்றன. 'ஆம். சிற்பக்கலை ஓவியக்கலைஉணர்வு மங்கி மறைந்து செத்துப் போய்விட்டது. தமிழகத்தில் உங்களைப் பற்றிய சிந்தனையே இல்லை' என்று நான் விடை கூறுகிறேன்.

கலைப் பொருள்கள், கலைச் செல்வங்கள், கலைக் கருவூலங்கள் தமிழ்நாட்டில் ஏராளமாக ஏராளமாக இருக்கின்றன. ஆனால், கலைச் செல்வங்களின் செல்வியைச் சிறப்பை மேன்மையையறிந்து பாராட்டிப் போற்றிப் பாதுகாக்கத் தமிழன் இல்லை. (கலைச் செல்வங்களைத் திருடிக்கொண்டு போய் அயல்நாட்டாருக்கு விற்றுப் பொருள் சம்பாதிக்கிற ஈனர்கள் சிலர் இருக்கிறார்கள்.) தமிழ்நாட்டிலே கலைப் பொருள்கள், சிற்பக்கலை ஓவியக்கலைச் செல்வங்கள், ஏராளம் ஏராளம் உள்ளன. (களவுபோனது போக எஞ்சியுள்ளவை) ஆனால், இந்தக் கலைப் பொருள்களைப் பற்றிக் கூறுகிற நூல் தமிழில் ஒன்றேனும் உண்டா? ஆம் தமிழில் உண்டா என்று கேட்கிறேன்.



A LETTER

K. GANESH
Karandogolla Estate 18-9-72
Talatuoya (Ceylon)

The literary study and analysis done in the ninth issue is very informative and critical. Similar studies of modern writers will be welcome. However besides such appraisal heavy matter as to the past would also be imformative.

(A balance between articles about the past and the modern will be maintained with a slant towards the present because the modern trends influence the present processes and trend of culture. All attempts will be made to assess the past and utilise the gains of ancestor to the development of modern culture. Of course dead wood must be cleard. N. V.)

அடியோர் பாங்கினும் வினைவலர் பாங்கினும்

இந்திரா பார்த்தசாரதி

[தொல்காப்பிய இலக்கிய வழக்கு விதிகள், கலித்தொகை இலக்கிய வழக்கு இரண்டினின்றும் பண்டைத் தமிழர் சமுதாயத்தின் உழைக்கும் மக்களின் இணைவிழைச்சு வாழ்க்கையைப் பற்றி மேலோரான உயர் வருணத்தார் என்ன கருதினர்கள் என்பதை ஆய்வாளர் ஆராய்ந்து கூறுகிறார். சமுதாயப் பிரிவுகளையும், அப்பிரிவுகளில் உயர்ந்தோரை மட்டும் இலக்கிய மாந்தராகக் கொண்ட இலக்கியங்களின் வழக்குகளை விதிகளாகச் செய்த தொல்காப்பியரது வரையரைகளையும், அவ்வரையரைகளுக்கேற்ப பிற்காலத்தார் செய்த கலித்தொகையின் இலக்கிய வழக்கினையும் ஆராய்ந்து பார்த்தசாரதி கைக்கிளை, பெருந்திணை வழக்குகளே இலக்கிய மாந்தரான வினைவலர், ஏவலருக்குப் பொருந்தும் என தொல்காப்பியர் கருதினர் எனவும், தன்னிகரில்லாத் தலைவரது இலக்கிய ஒழுக்கமே நடுவண் ஐந்திணை யொழுக்கமெனவும் சுட்டிக்காட்ட தமது ஆய்வில் முயன்றுள்ளார்.

நா. வா.]

தொல்காப்பியத்தில்கைக்கிளை, பெருந்திணை என்று இருவகையான திணைகள் கூறப்படுகின்றன. முல்லை,குறிஞ்சி,மருதம், நெய்தல் என்ற நான்கு வகையான நிலங்களுக்கு உரிய ஒழுக்கங்களோடு பாலை நில ஒழுக்கமும், கைக்கிளை, பெருந்திணை என்ற ஒழுக்கங்களும் சேர்ந்து ஏழு திணை ஒழுக்கங்கள் என்று வகுக்கிறார் தொல்காப்பியர். பாலை என்று இயற்கை விதித்த ஒரு தனி வகையான நில வரையறை இல்லாத காரணத்தினால், அது 'நடுவணது' என்று கூறப்படுகிறது.

கைக்கிளை என்பது ஒரு மருங்கு பற்றிய கேண்மை, அதாவது ஒருதலைக் காமம். பெருந்திணை என்பது, 'தானென்றுமே நான்கு மணம் பெற்று நடக்கும்' ஒழுக்கம். "பிரமம், பிரசாபத்தியம், ஆரிடம், தெய்வம், காந்தருவம், அசுரம், கிராக்கதம், பேய் (பைசாசம்) என்ற எட்டு வகையான மணங்களுள் கைக்கிளை முதல் ஆறு திணையும் நான்கு மணம் பெற, பெருந்திணை தாமே நான்கு வகையான மணங்களையும் பெறுகின்றது" என்பது நச்சினார்க்கினியர் கருத்து அதாவது பெருந்திணைக்கு மற்றைய திணைகளைப் போன்ற கட்டுப்பாடில்லை என்பது பொருள். காந்தருவம், அசுரம், இராக்கதம், பேய் என்பன அந்த நான்கு வகை மணங்கள். காந்தருவம் என்பது களவொழுக்கம் "அசுரம் என்பது, கொல்லேறு கோடல், திரிபன்றியெய்தல், வில்லேற்றுதல் முதலியன செய்து கோடல்." "இராக்கதம் என்பது தலைமகன் தன்னினும் தமரினும் பெறாது வலிதிற்கோடல்". பேய் என்பது, மூத்தோர், களித்தோர் துயின்றோர் புணர்ச்சியும், இழிந்தோனை மணஞ்செய்தலும், ஆடை மாறுதலும் பிறவுமாம்.

முல்லை,குறிஞ்சி, மருதம், நெய்தல் பாலை ஆகிய ஐந்து திணைகளுக்கும், இருத்தல், புணர்தல், ஊடல், பிரிதல், இரங்கல் என்று ஐந்து வகையான உரிப்பொருள் கூறுகிறார்

தொல்காப்பியர். ஆனால் கைக்கிளை பெருந் திணையைப்பற்றிச் சொல்லும்போது "உரிப் பொருள் அல்லன மயங்கவும் பெறுமே" (அகத்தியம்: 13) என்று விதி வகுக்கப்படு கிறது. அதாவது, உரிப்பொருளென்று ஓதப் படும் ஐந்திணை அல்லது கைக்கிளையும்பெருந் திணையும் நால்வகை நிலத்தும் மயங்கவும் பெறும் என்பது இதன் பொருள். கைக்கிளை பெருந்திணை ஆகிய ஒழுக்கங்களுக்கு மற்றைய ஐந்திணைகளுக்கும் விதிக்கப்பட்டிருப்பதுபோல், உரிப்பொருளைக் குறித்த வகையில் ஒரு வரையறையும் கூறப்பட வில்லை.

உரிப்பொருளுக்கு உரியராகுந் தலைவர் கள் பற்றியும் தொல்காப்பியம் கூறுகிறது.

'ஏவல் மரபின் ஏனோரும் உரியர்
ஆகிய நிலைமை யவரும் அன்னர்'

(அகத்திணை 24)

'வேத நூலுட் கூறிய இலக்கணத்தானே, பிறரை ஏவிக்கொள்ளும் தொழில் தமக்குல தாகிய தன்மையையுடைய அந்தணர், அரசர், வணிகரும் அம் மூவரையும்போற் பிறரை ஏவிக்கொள்ளும் தன்மையராகிய குறுநில மன்னரும், அரசராற் சிறப்புப் பெற்றோரும், நால்வகை வருணமென்று எண்ணிய வகை யினுள் ஒழிந்து நின்ற வேளாளரும் உரிப் பொருட்டலைவருதற்கு உரியர்' என்று உரை எழுதுகிறார் நச்சினார்க்கினியர். 'பிரிவு' யார் யாருக்கு உரியது என்று சொல்லும்போது 'மேலோர் முறைமை நால்வருக்கும் உரித்தே' (அகத்திணை: 29) என்கிறார் தொல்காப்பியர். 'நால்வர்'என்பது, அந்தணர்,அரசர்,வணிகர், வேளாளர் என்ற நான்கு வருணத்தாரையும் குறிப்பிடுகின்றது. ஓதல்,பகை, தூது என்ற மூன்று வகைப் பிரிவுகளில், ஓதலாகிய கல்வி வயிற்பிரிதல் என்பது மேலே கூறிய நான்கு வருணத்தார்க்கும் உரியது. 'உயர்ந்தோர்க் குரிய ஓத்தினான' (அகத்திணை: 31) என்பது தொல்காப்பியம். வேதத்தினால் பிறந்த வட மொழி நூல்களும் தமிழ் நூல்களும், அந்த ணர் அரசர், வணிகர், உயர்ந்த வேளார்க்கும் உரிய' என்பது நச்சினார்க்கினியர் உரை.

இதனால் தொல்காப்பியக் காலத்துச் சமூக நிலையைப்பற்றி ஒருவாறு அறியலாம். இந்த நான்கு வகை நிலங்களில் வாழ்ந்த மக் களின் குலப்பெயர்கள் கானவர், கோவலர் பரதவர், உழவர் என்று தொழில் பிரிவுபற்றி வழங்கினாலும், இவர்களுக்குள் சாதிப்பிரிவு கள் இருந்திருக்க வேண்டுமென்று தெரி கிறது. ஆகவே இந்த நான்குவகை நிலங் களில் வசித்தகுலப்பெயர்களுடைய தலைமக் களுக்குத் தாம் சமூக உரிமைகள் இருந் திருக்க வேண்டும். இதைத் தவிர இந்நிலங் களில் வாழ்ந்த இந்தத் தலைமக்களுக்குக் குற் றேவல் செய்து வாழ்ந்த கீழ்நிலை மக்களும் இருந்திருக்கிறார்கள். இவர்களுக்கு நில உடைமை கிடையாது. இவர்களுக்கு 'அடி யோர்' 'வினைவலர்' என்ற பெயர்கள் வழங்கி யிருக்கின்றன. தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் இவர் கள் தாம் உழைக்கும் மக்கள்; இவர்களே பெரும்பான்மையானவர்கள். நான்கு வகை நிலங்களையும், அவற்றின் தலைமக்களையும், உரிப்பொருளையும் அறுதியிட்டு வரையறுத்த தொல்காப்பியர், உரிப்பொருளல்லாத கைக் கிளையையும், பெருந்திணையையும் இவற் றுடன் சேர்த்து ஏழுவகை திணைகளாகக் கூறியதற்குக் காரணம் என்ன என்பது இந்த அடிப்படையில் ஆராய்ந்தால் புலப்படும்.

'பாலை' என்பது ஒரு தனிவகையான இயற்கைப் பிரிவில்லை என்று ஏற்கனவே கூறியுள்ளேன். வளம் குன்றினால், குறிஞ்சி பாலையாகலாம். நில உரிமை பெற்றிராத இந்த ஏவல் மக்களுடைய ஒழுக்கத்தைத் தொல்காப்பியரால் குறிப்பிடாமல் இருக்க முடியவில்லை. ஆகவே கைக்கிளை, பெருந் திணை என்பன இவர்களுடைய ஒழுக்க

மென்றே தொல்காப்பியர் கருதினர்.

அடியோர் பாங்கினும் வினைவலர் பாங்கினும்
கடிவரை யிலபுறத் தென்மனார் புலவர்.

—அகத்திணை. 23

"பிறர்க்குக் குற்றேவல் செய்வோரிடத்தும், பிறர் ஏவிய தொழிலைச் செய்தல் வல்லோரிடத்தும், தலைமக்களாக நாட்டிச் செய்யுட் செய்தல் நீக்கப்படாது நடுவணைந்திணைப் புறத்து நின்ற கைக்கிளை, பெருந்திணைகளுள் என்றவாறு" என்று நச்சினர்க்கினியர்உரை காண்கிறார். பேய் என்ற மணவகையும் பெருந்திணை பெறும் என்ற கருத்தையும் இவ்விடத்தில் நினைவுகூர வேண்டும்.

கைக்கிளை, பெருந்திணை ஆகியவற்றிற்குச் சிறந்த பொருள் என்ன என்பதையும் தொல்காப்பியர் வகுத்துக் கூறுகிறார்.

காமஞ்சாலா விளமை யோன்வயின்
ஏமஞ்சாலா இடும்பை யெய்தி
நன்மையுந் தீமையும் என்றிரு திறத்தால்
தன்னொடும் அவளொடுந் தருக்கிய புணர்த்துச்
சொல்லெதிர் பெருஅன் சொல்லி இன்புற
புல்லித் தோன்றும் கைக்கிளைக் குறிப்பே

—அகத்திணை. 50

ஏறிய மடற்றிற மிளமை தீர்திறத்
தேறுத லொழிந்த காமத்து மிகுதிறம்
மிக்க காமத்து மிடலொடு தொகைஇச்
செப்பிய நான்கும் பெருந்திணைக் குறிப்பே

—அகத்திணை. 51

"காமக்குறிப்பிற்கு அமைதியில்லாத இளமைப் பிராயத்தாள் ஒருத்தி கண்ணே ஒரு தலைவன் இவள் எனக்கு மனைக்கிழத்தியாக யான் கோடல் வேண்டுமென்று கருதி மருந்து பிறிதில்லாப் பெருந்துயரெய்தி, தனது நன்மையும் அவளது தின்மையும் என்கின்ற இரண்டு கூற்றால் மிகப்பெருக்கிய சொற்களைத் தன்னோடும் அவளோடும் கூட்டிச் சொல்லி, அச்சொல்லுதற்கு எதிர்மொழி பெறாதே பின்னும் தானே சொல்லி இன்புறுதல், பொருந்தித் தோன்றும் கைக்கிளைக் குறிப்பு"

"மடல்மா கூறுதலன்றி மடலேறுதலும், தலைவற்கு இளையளாகாது ஒத்த பருவத்தாளாதலும், இருபத்து நான்காம் மெய்ப்பாட்டில் நிகழ்ந்து ஏழாம் அவதி முதலாக அழிவழி குணன் உடையாளாதலும், காமமிகுதியானே எதிர்ப்பட்டுழி வலிதிற் புணர்ந்து இன்பத்தோடே கூட்டப்பட்டு கந்தருவத்துட்பட்டு வழீஇயிற்றுகச் செப்பிய இந்நான்கும் பெருந்திணைக் கருத்து"

இதனால் காதல் ஒழுக்கத்தில் பயின்று வரும் பல வழக்குகள், கைக்கிளை, பெருந்திணை என்ற இவ்விரு பிரிவுகளில் பேசப்படுகின்றன என்று அறியலாம். குற்றேவல் புரியும் மக்களுடைய காதல் ஒழுக்கத்தைக் கைக்கிளை, பெருந்திணை என்ற இவ்விரு திணையின் பாற்படுத்திய இலக்கண வரையறை, தொல்காப்பியர் காலத்துச் சமுதாயத்தைப் படம்பிடித்துக் காட்டுகிறது. நான்கு வகை நிலத்துத் தலைமக்களுடைய காதல் ஒழுக்கத்தைப் புனைந்துரைக்கப்படும் நாடக வழக்காக ஏற்றம் கூறும் ஆசிரியர், கைக்கிளையும் பெருந்திணையும் 'உலகியல் பற்றிய புலனெறி வழக்காய்ச் சிறுபான்மை வரும்' என்றும் குறிப்பிடுகிறார். 'சிறுபான்மை' என்பது அடியோர் பாங்கினும், வினைவலர் பாங்கினும்' பயின்று வருகின்ற பாடல்கள் சங்க இலக்கியத்தில் மிகக் குறைந்து காணப்படுகின்றன என்ற காரணம் பற்றியாதல் வேண்டும். ஆனால் சமுதாய வாழ்க்கையில் இவையே பெரும்பாலான ஒழுக்கமாக நிலைபெற்றிருந்தது. குற்றேவல் புரியும் மக்களைத் தலைவர்களாகக் கொண்டு பாடப்பட்ட செய்யுட்களிலும் நகைச்சுவைதான் மேலோங்கி இருக்கிறது.

அடியோர் தலைவராக வரும் பாடல்கள் கலித்தொகையில், மருதக்கலி, குறிஞ்சிக் கலி, முல்லைக் கலி ஆகியவற்றில் காணப் படுகின்றன. 'பிரிதல்' ஒழுக்கம், சமூகத்தின் தலைமக்களுக்கே உரியது என்ற கருத்தினால் அடியோரைப் பற்றிய பாடல்கள் நெய்த லிலோ அல்லது பாலையிலோ இடம்பெற வில்லை. இங்கே ஐந்திணைப் புறஒழுக்கம் என்ற கருத்தும்; அதற்குப் புறமாகவிருந்த ஏவலர் நடைமுறை ஒழுக்கமும் இங்குகுழம்பு கின்றன.

மருதக்கலியில் ஒருகாட்சி வருகின்றது. ஓர் அரண்மனையில் குற்றேவல் புரியும் கூனி யொருத்தியும், குறளன் ஒருவனும் இருந் தனர். இவர்களுக்கிடையே காதல் பிறந்தது. சமூகத்தில் எந்த விதமான உரிமையையும், பெற்றிராத மக்கள் என்பதினால் இவர்கள் காதல் அக்காலச் சமூக மதிப்பின்படி இழிவு நிலைக் காமமாகவே கருதப்பட்டது, ஆகவே இது பெருந்திணை ஒழுக்கமாகக் கூறப்படு கிறது.

குறளன் ஓரிடத்தில் நின்றுகொண்டிருந் தான். அவ்வழியாகக் கூனி வந்தாள். குறளன் அவள்பால் காதல் மீதூர, அவளைப் பார்த்துக் கூறினான்.

> "என் நோற்றனை கொல்லோ
> நீருள் நிழல்போல் நுடங்கிய மென்சாயல்
> ஈங்கு உருச் சுருங்கி
> இயலுவாய்! நின்னொடு உசாவுவேன்,
> நின்றித்தை (கலி. 94)

'நீருள் ஒளியும் நிழல்போல் நெளிந்த சாய லோடு உருவம் குறுகிச் சுருங்கி நடக்கின்ற ஏ கூனி! உன்னோடு நான் ஒன்று பேசவேண் டும். .. நான் இவ்வாறு உன்னோடு பேசுவ தற்கு என்ன புண்ணியம் நீசெய்தனையோ?" குறளன் ஒருவன் தன்னை இழித்துப் பேசியது கூனிக்கு வியப்பாக இருந்தது. அவள் கேட் கிறாள்; "குறுவட்டா, நின்னில் இழிந்ததோ கூனின் பிறப்பு?" குறளன் அவளை விட வில்லை. அவளைத் தொடர்ந்து செல்லுகிறான் பிறகு தன் நெஞ்சிடம் கூறுவதுபோல், "ஏ நெஞ்சமே, நம்முடைய விருப்பத்துக்கு இசை யாதவள்போல் அவள் எட்டிபோய் குழையும் குழைவுதான் என்னே!" என்றான், கூனியும் தன் நெஞ்சிடம் சொல்லுவது போல், "ஆமையை எடுத்து நிறுத்தியது போல், தோளிரண்டும் வீசி, இந்த மன்மதன் நடக் கும் நடையைப் பார்" என்கிறாள். அவள் கிண்டலுக்காகக் 'காமன் நடக்கும் நடை' என்றாலும், குறளன் 'இதோ பார் என் நடையை' என்று கூறிக் கொண்டே நடந்து காட்டுகிறான். அப்பொழுது அவன் குட்டைக் கைகளை விலாவுக்குள் வீசி வீசி நடந்தது கூனிக்கு வேடிக்கையாக இருந்தது. 'இவன் நடையைக் காணாய்' என்று தன் நெஞ் சோடு கூறினாள். பிறகு இருவரும் ஒரு வரை யொருவர் இகழ்தல் தவிர்ந்து, எங்கே கூடி இன்பம் காண்பது என்பது பற்றி முடிவு செய்கின்றனர். அரண்மனையில் உள்ளவர்கள் அவர்களுடைய காதலை எள்ளி நகையாடுவார்கள் என்ற காரணத் துக்காக அரண்மனைப் புறத்தே இருக்கும் காவில் சந்தித்து 'இறுகப் புல்லு வோம்' என்று தீர்மானிக்கின்றனர்.

> பேயும் பேயுந் துள்ள லுறுமெனக்
> கோயிலுட் கண்டோர் நகாமை வேண்டுவல்'

என்று கூனி கூறுகின்றாள். அதாவது அரண்மனையில் உள்ள 'உயர்ந்தோர்' இவர்கள் கூடுவதைப் 'பேயும் பேயும்' துள்ளுவதற்கு இணையாகக் கூறக்கூடும் என்று அவள் அஞ்சுகிறாள். கீழ்மக்கள் கூடுவது நகைப்புக்கு இடமாகும் என்பது இதன் பொருள். இழிந்தோர் கூடுவதே பேய்மணம் என்று அக்காலத்தில் அழைக் கப்பட்டது என்பதையும் நினைவில் கொள்ள வேண்டும். இது அக்காலச் சமூக நிலையை மிகத் தெளிவாக எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

நகைச் சுவைக்காக ஆசிரியர் 'கூனி, குறளன்' என்று கூறியிருந்தாலும், அக்காலத்திலிருந்த அடியோர் நிலையை, இத்தகையை உருவகக் குறிப்பாகக் கவிஞர் எடுத்துக் காட்டியிருக்கலாமென்று தோன்றுகிறது. கோயில் புறத்தே இருக்கும் காவில், அரக்கிலச்சினை இட்டு விட்டாற்போல இறுகத் தழுவ வேண்டுமென்ற கூனியின் விருப்பம், அவள் வாழ்நாள் முழுவதும் நாடிய 'பாதுகாப்பு உணர்ச்சியைப்' புலப்படுத்துகிறது. 'சமுகத்தின் அடித் தளத்திலிருக்கும் மக்கள், ஒருவரையொருவர் இகழ்வதினால் என்ன பயன்?' என்று குறளன் கேட்ட கேள்விதான், கூனிக்கு, அவன்பால் முயக்கம் பெற்று, தன் இழிநிலையை மறக்க வேண்டுமென்ற என்ற துணிவைத் தந்திருக்க வேண்டும்.

குறிஞ்சிக்கலியுள் ஒரு பாடல். குற்றேவல் புரியும் ஒருவன், அதே பிரிவைச் சார்ந்த ஒருத்தியை வலிதிற் சென்று பற்றுகிறான். "தன்னோடு புணர்ச்சிக் குறிப்பின்றி நிற்பவளைப் பற்றுகிறாயே, நாணமில்லை!" என்று கேட்கிறாள் அந்தப் பெண். 'உன்னுடைய புணர்ச்சிக் குறிப்பைப் பற்றி எனக்குக் கவலையில்லை. உன் மேனி புல்லுதற்கு உரியது, புல்லினேன்' என்றான் 'தலைவன்' "உனக்கு இனிமை தருகின்றது என்பதினால் மற்றவர்களுக்கு இன்னாததைச் செய்யலாமா!" என்று வினவுகிறாள் 'தலைவி! "நீரை உண்பவர்கள், தங்களுடைய வேட்கையைத் தணிக்க அதை உண்பார்களே யன்றி, நீருக்கு அது இனிதாக இருக்கும் என்பதற்காக அல்ல. ஆகவே, நீ முதுமைத் தன்மையைப் பாராட்டிக் கொண்டிராதே, நான் சொல்வதைக் கேள். வலிதிற் புணர்தலும் ஒரு வகை மணம் என்று நூல்கள் சொல்லும் ......' என்றான். 'தலைவன்' சாத்திரச் சாட்சியை அவன் நிலை நாட்டியதும், 'தலைவி' நூல்களால் இந்த வகை மணம் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டிருந்தால் உன் மனத்தில், நீயும் நானும் முற்பிறவியிலிருந்தே வேறல்ல என்ற உணர்ச்சி வேரூன்றியிருந்தால், புணர்ச்சிக்கு உடன்படுவேன்" என்கிறாள்.

கலித்தொகை உரையின் கண் நச்சினார்க்கினியர் இது பெருந்திணை ஒழுக்கம் என்று கூறுகிறார். ஆனால் தொல்காப்பிய உரையில்

'போற்றாய் களைநின் முதுக்குறைமை
போற்றிக் கேள்
வேட்டார்க் கினிதாயி னல்லது நீர்க்கினிதென்
றுண்பவோ நீருண்பவர்'

என்ற இப்பாடல் வரிகளை மேற்கோள் காட்டி. தீயகாமம் இழிந்தோர்க் குரிமையின், இதுவும் அடியோர் தலைவராக வந்த கைக்கிளை என்கிறார். 'மிக்க காமத்து மிடல்' என்ற தொல்காப்பியக் கருத்தின்படி, இப்பாடலைப் பெருந்திணை ஒழுக்கமாகக் கூறுவதே பொருந்தும். இழிந்தோர்க்குரிய காமம் என்ற காரணத்தினால், இதை வகைப்படுத்திக் காண்பதிலும் நச்சினார்க்கினியர் அவ்வளவாக அக்கறை காட்டவில்லையோ என்று எண்ணத் தோன்றுகிறது.

அக்காலத்தில் சமூகத் தலைமையும், அதன் ஆட்சியும் மிகவும் வலுவுடையதாக இருந்திருக்க வேண்டும். அதை எதிர்ப்பதாக இருந்தாலும் சாத்திரத் துணையுடன் எதிர்த்தல் வேண்டும். 'தலைவன்' 'மகளிரை வலிதின் புணர்தலும் ஒரு மணமென நூல் கண்டதெனக் கூறியதும், அறனும் அது கண்டற்றாயின்' என்று அவள் சொல்லி, அவனுக்கு உடன்படுவதைக் காட்டிலும் சாத்திரத்துக்கு உடன்படுவது போல், அவன் விருப்பத்துக்கு இசைகிறாள். அடுத்த படியாக சமூகத்தின் மேல் தளத்துத் தலைவன் தலைவியர் தொடர்பு பிறவிதோறும்

நிகழ்வது என்ற நம்பிக்கையைப் பற்றிய சிந்தனையும் அவள் பால் எழுந்து 'பண்டு நாம் வேறல்ல மென்பதொன்று' என்று அவளைக் கூறச் செய்கிறது. சமுதாயத்தில் ஏற்றம் பெற்றவர்களுடைய வாழ்க்கை மதிப்புக்களை (Valnus) தாமும் பின்பற்றி னால்தான் தமக்கும் ஒரு தகுதி ஏற்படு மென்ற சமுதாயக் கீழ்நிலைத் தட்டுகளில் வாழ்கிற மக்கள் மனநிலையை எடுத்துக் காட்டுகிறது. "நின்மேனி புல்லுதற்கு இனிய தாக இருக்கிறது. ஆகவே புல்லினேன்" என்ற தலைவனுடைய யதார்த்தவாதம் இச் சூழ்நிலையில் எடுபடாமல் போய் விடுகிறது. இதை உணர்ந்த நிலையில்தான் அவன் சாத் திரத்தைத் துணைக்கு அழைக்கிறான். காலங் காலமாக உயர்நிலை உடைமையாளரின் அடிமைகளாகப் பிடியுண்டு அவதியுற்ற அடிநிலை மக்கள் தங்களுடைய ஒழுக்க மரபு களுக்கும் மேனிலைமக்களின் அறநூல்களில் சான்றுகள் காண முயலுகிறார்கள். மருதக் கலியில் வருகின்ற கூனியும் முதுமைப் பிராயத்தாள்; இந்தப்பாட்டிலும், "நின்முதுக் குறைமை போற்றாய், களை" என்கிறான் தலைவன்.

முல்லைக்கலியில் ஒரு செய்யுள். முன் னொரு கால் கூடி அத்'தலைவன்' எதிர்ப் பட்டுழி, அவன் வயிற் பரத்தமையால் 'தலைவி ஊடிக்குறி நேர்ந்த' இப்பாட்டில் 'தலைவன்' வினவல பாங்கினன் என்று குறிப்பிடப்படுகிறான். இக் கைக்கிளையின் பாற்பட்டது.

'முன்னொரு கால் கூடி' என்பதினால் களவுக்குப் பிறகு கற்புநிலை என்பது கீழ்நிலை மக்களுக்கு விதிக்கப்படவில்லை என்று தெரிகிறது. 'கடிவரையிலா' என்று தொல்காப்பியர் கூறியிருப்பதினால், உயர் குடிமக்களுடைய வாழ்க்கை முறையைப் பின்பற்றி வாழ முயன்ற அடித்தள மக்கள், பாட்டுடைத் தலைவர்களாக வரும் போது அவர்களுடைய பரத்தமையும் பேசப்பட்டது என்றறியலாம் பரத்தமை என்றால மேல் மட்ட மக்களோடு இணைத்துக் கூறப்படும்.

'தலைவன்' 'தலைவியை' மோர் விற்ப வளே! என்று விளிக்கிறான். பிறரால் ஏவப் பட்டு செய்கின்ற இக்காரியம் பற்றித் தன்னை இகழ்ந்து கூறுகின்றானோ என்ற ஐயம் கொண்ட 'தலைவி' கூறுகிறாள்: "எம் சுற்றத்தார் ஆயரானால் நாங்களும் ஆய்த்தி யராவோம்.....நீ காயாம் பூவாற் செய்த கண்ணியையும், துவரூட்டிய கரிய ஆடை யையும் அணிந்திருக்கிறாய்...... மற்றவர் களால் ஏவப்பட்டு நீயுந்தானே ஆவினத்தை மேய்த்துக் கொண்டிருக்கிறாய்? நீயும் இடை யன்தானே? இல்லாவிட்டால், தேவர்களுள் ஒருவனாகிய சூரியனின் மகனோ?–"

கைக்கிளை, பெருந்திணை ஆகிய இரு திணைகளுக்கும் உரிப்பொருள் கிடையாது.

'உரிப்பொருள் அல்லன மயங்கவும் பெறுமே'
(அகத்திணை. 13)

ஐந்திணைப்புற ஒழுக்கம் பற்றி வரும் திணைப் பாகுபாடு என்பதால் நிலவரை யறையில்லை. இத்திணைகளுக்குரிய அடி யோர் 'தலைவராகும் போது, அவர்கள் அந் தந்த நில ஒழுக்கத்தை மேற்கொள்ளுவதற் கிசைய, அந்தந்த நில மக்களாகக் கருதப் படுவார்கள் என்று உணரலாம். இச்செய்யு ளில் தலைவி 'எம் சுற்றத்தார் ஆயரானால் நாங்களும் ஆய்த்தியராவோம்" என்று கூறுவதினால் 'சமூகத்தின் கீழ்நிலை மக்க ளாக நாங்கள் இருப்பினும், முல்லை நிலத்து மக்கள் செய்யும் தொழிலை நாங்களும் செய் வதினால் எங்களையும் 'ஆயர்கள்' என்று சொல்வதில் என்ன தவறு?: என்று கேட்

கேட்பது போல் இருக்கிறது. இருந்தாலும் அடிமனத்தில் எழுந்த ஐயப்பாட்டின் காரண மாக ஆயரானுல் என்று கூறுகின்ருள். 'தலை வனிடம்' அவள் கேட்கிருள்: நீயும் கோலை ஊன்றி, பிறரால் ஏவப்பட்ட நிலையில் ஆவினந்தானே மேய்க்கிருய்? நீ இடையன் அல்லாமல் தெய்வவழியைச் சேர்ந்தவனே?' இவ்வாறு அவள்கிண்டல் செய்வது, அக் கால உயர்குடிமக்கள் 'சூரிய வம்சம், சந்திர வம்சம்'என்று தங்களைப் பற்றிக் கூறிக் கொண்டதை ஏளனம் செய்யும் பொருட்டு மட்டுமல்ல; இவ்வாயன் அத்தகைய உயர்ந்த பரம்பரையைச் சேர்ந்தவனல்லன் என்று உணர்த்தும், பொருட்டாகவும் தான்.

'தலைவன்' அவளிடம், 'என் நெஞ்சை நீ பறித்துக்கொண்டாய் .. அது உனக்குக் குற்றேவல் செய்யும்' என்று தன் அடிமை நிலைக்கேற்றவாறு மனத்தில் தோன்றிய கருத்தைத் தெரிவித்தான். 'தலைவி' அவனைத் தொடர்ந்து ஏளனம் செய்கிருள்: "உன் நெஞ்சு புனத்தில் இருக்கும் என் தமையனுக்கு உணவைக் கொண்டு கொடுக் குமா? பசு மேய்க்கும் என் தந்தைக்குக் கறவைக்கலம் கொண்டு போகுமா? தினை அரிந்த தாளிடத்தே என் தாய் மேய விட்டி ருக்கும் கன்றை மேய்க்குமா?"

இதனுல் இருவர் மனத்திலும் தாங்கள் 'வினைவலப் பாங்கினர்' என்ற நினைவே மேலோங்கி இருக்கிறது என்பது தெளிவு. புனங்காவலும், படுபுள்ளோப்புதலும் உயர் குடி மக்களுக்கும் கூறப்பட்டிருக்கின்றனவே என்ற கேள்வி எழலாம். இதற்கு நச்சினுர்க் கினியர் விடை கூறுகிருர். "இஃது அவ்வங் நிலத்து இழிந்தோர்க்கு எஞ்ஞான்றும் தொழிலாய் நிகழுமென்றும், புனங்காவலும் பருபுள்ளோப்புதலும் இவ்வாறின்றி உயர்ந் தோர் விளையாட்டாக இயற்கைப் புணர்ச்சிப் பின்னர்ச் சின்னுளில் தவிர்வரென்றும் வேறுபாடுணர்க" வாழ்நாள் முழுவதும் பிறர் ஏவத் தொழிலைச் செய்வார்க்குத் தங்களு டைய அடிமை நிலையே எஞ்ஞான்றும் மனத்தில் இருந்து கொண்டிருந்தது என்ப தில் வியப்பில்லை.

முல்லைக்கலி 112ல் வினைவலப் பாங் கனுகிய தலைவன், 'கல்லாப் பொதுவன்' என்று தலைவியால் அழைக்கப் பெறுகின் ருன். "சாதித் தன்மை கல்லாதபடி இயல் பாகப்பட்ட இடையன்" என்கிருர் நச்சினுர்க் கினியர். அந்தந்தச் சாதி தன்மையைக் கற்றல் வேண்டுமென்பது அக்கால மக்களி டைய வழங்கிய மேல்வரிச் சட்டம். அவ் வாறு கல்லாமலோ அல்லது அந்தந்தச் சாதிக்குரிய ஒழுக்கத்தைப் பின்பற்றுமலோ இருப்பவர்களை சமூகத்தினின்றும் ஒதுக்கி விடுவது அக்கால மரபு. சாதி ஒழுக்கத்தை மேற்கொள்ளாத காரணத்தினுல் பார்ப்பனச் சேரியிற் புகுவதற்குத் தகுதியில்லாத 'முட முதிர் பார்ப்பான்' என்று குறிஞ்சிக் கலியில் வருவாரை நினைவிற் கொள்ள வேண்டும். ஆகவே 'சாதித் தன்மை கல்லாதபடி இயல் பாகப்பட்ட இடையன்'என்பதினுல் வினைவல னுய் அந்நிலத்தில் உறையினும் உயர்குடி மக்களுக்கு விதித்தபடி சாதித் தன்மை கற்க வேண்டிய தேவையில்லாதவனுய் இருக்கிற 'இடையன்' என்று அறிகிறோம்.

முல்லைக்கலி 113ல் வினைவலப்பாங்கின னுக வரும் 'தலைவன்' தலைவியிடம், 'நல்லே றும் நாகும் (பசு) போல் நாம் கூடுவோம்' என்று கூறுகின்ருர். மேலும் தான் நேரந் தாழ்த்திப் போக இயலாது, ஏவியவர்கள் கோபிப்பார்கள், விரைவில் செல்ல வேண்டு மென்றுகூறி அவளைப் புணர்ச்சிக்கு இசைய வைக்கிருன். தாழ்த்துப் போவதற்குத் தலைமையில்லை என்பதினுல் வினைவலப்

பாங்கினுன்' என்கிருர் நச்சினுர்க்கினியர், இது அவள் அடிமை நிலையைச் சுட்டிக் காட்டுகிறது.

மேற்கூறிய மூன்று பாடல்களும் கைக்கிளை,பாற்பட்டன. அடியோர்பற்றி வருகின்ற கைக்கிளை பெருந்திணைப் பாடல்கள் அனைத்தும், இறுதியில் புணர்ச்சி உவகை பிறப்பதைக் கூறுகின்றன. உயர்குடி மக்களைப் பற்றி வருகின்ற கைக்கிளை, பெருந்திணைப் பாடல்கள் இவ்வாறு முடிவதில்லை. இதற்கு என்ன காரணம்? சமூகத்தில் அகவொழுக்கம் பற்றிய பலவிதமான தடைகள் மேலோருக்கு விதிக்கப்பட்டிருந்ததால் அச்சத்தால் இயற்கைப் புணர்ச்சி, சொத்துரிமை தோன்றியதன் பின்னர் இழிவானதாகக் கருதப்பட்டது. எனவேதான் அவர்களுக்கு மனக்கூச்சம் ஏற்பட்டிருக்க வேண்டும். ஆனுல் வினை வலர் ஒழுக்கவிதிகள் நெகிழ்ச்சியானவையாக இருந்ததால் இயற்கைப் புணர்ச்சிக்குத் தடையில்லை. பிறவிதோறும் ஒருவருக்கு ஒருவர் உரியவரா என்ற ஆராய்ச்சியில் இறங்காமல், நில ஒழுக்கத்துக்கு ஏற்பத்தான் தாமும் இருக்க வேண்டுமென்ற கட்டுப்பாடில்லாமல் அடியோர் பாங்கினர் தமக்குள் கூடி இன்பம் துய்த்தார்கள். "இரு திறத்தோரும் தமக்கு உரியநன்மையான அறம் பொருளின்பம் வழாமை நிகழ்த்துதல் அவர்க்கரியது என்பதுபற்றி இவற்றை அகப்புறம் என்ருர்" என்கிருர் நச்சினுர்க்கினியர். இதுவே அக்கால சமூகத்தில் இருந்த ஏற்றத் தாழ்வுகளை விளக்கப் போதுமானது

தொல்காப்பியரும், கலித் தொகைப் புலவர்களும், உரையாசிரியரும் உயர்ந்தோரது ஒழுக்க இலட்சியங்களைப் பற்றியே பேசியுள்ளார்கள். 'நடுவண் ஐந்து என்ற திணையொழுக்கம் அதுவே. இவ்வொழுக்கம் நடைமுறை வழக்கன்று. நாடக வழக்கே, அதாவது கவிதையில் வரவேண்டிய இலட்சிய ஒழுக்கங்களே. இவர்களுடைய கருத்தில் ஏவலர், வினைவலர் அடியோர் போன்ற தொழில் புரியும் மக்கள் திணையொழுக்கத்திற்கு புறம்பானவர்கள். அதனுல் நடுவணைந்திணைக்குப் புறம்பானஇலட்சிய ஒழுக்கமே அவர்களுடைய ஒழுக்கமென அவர்கள் வரையறுத்துக் கூறினர். கைக்கிளையும் பெருந்திணையும் மேலோருக்கு இலட்சிய ஒழுக்கமல்ல. ஆனுல் கீழ்களுக்கு அதுவே இலட்சிய ஆசாரம். நடைமுறையில் இவ்விரண்டு ஒழுக்கங்களும் எல்லாமக்களுக்கும் பொதுவானவையே. சங்க இலக்கியங்களில் காணப்படும் கொண்டி மகளிர் யார்? மேலோரான அரசர் பிறநாட்டில் வெற்றி பெற்றுத்திரும்பும் போது கவர்ந்த மகளிரே. அவர்களோடு புணர்ந்த புணர்ச்சி பெருந்திணைதானே. ஆயினும் அது நடைமுறை வழக்குத்தான். இலக்கியத்தில் வரவேண்டிய நாடக வழக்கு அன்று. அது போலவே வயது முதிர்ந்த மன்னர் இளமங்கையரைப் புணர்ந்ததில்லையா? அதுவும் நடைமுறை வழக்கே. இலக்கிய வழக்கன்று.

கீழோர் வாழ்க்கையிலும் நடைமுறையில் இயற்கைப் புணர்ச்சியும், இன்பமும், துன்பமும் இருந்தன. ஆனுல் அவை ஐந்திணை ஒழுக்கமென்ற இலட்சிய ஒழுக்கமாகாது. அவர்களுடைய காதல் வாழ்க்கை இலக்கியப் பொருளாகாது. எனவே தங்களது இலட்சிய நோக்கிலிருந்து கீழோர் ஒழுக்கத்தை கைக்கிளையாகவும் பெருந்திணையாகவுமே மேல்நிலையினர் கண்டனர்.

இவ்வாறு தாழ்ந்த ஒழுக்கமென மதிக்கப்பட்ட கைக்கிளையும், பெருந்திணையும் பிற்காலத்தில் மன்னர்மீதும், தெய்வங்கள் மீதும் சார்த்தி உயர்ந்த ஒழுக்கங்களாக, மடலாகவும், உலாவாகவும் போற்றிப் பாடப்பட்டன. அப்பொழுது மக்களனைவரும் இழிந்தோராகவும், மன்னனும் தெய்வமும் உயர்ந்தோராகவும் புலவர்களுக்குத் தோன்றினர். ஆனுல் அவ்வுயர்ந்தோருக்கு நடுவணைந்திணை பொருந்தவில்லை, எனவே உயர்ந்த ஒழுக்கமாக கைக்கிளையும் பெருந்திணையுமே மாறிவிட்டன.

———

Sakthi Sugars Limited

Manufacturers of

SUPERIOR QUALITY

WHITE CRYSTAL SUGAR

Producers of:

SORGHUM, MAIZE.
BAJRA, Ir 5 AND
OTHER HYBRID SEEDS
(CERTIFIED N. S. C.)

Registered Office :

72, SEN GUPTA STREET
P. B NO. 960
RAMNAGAR
COIMBATORE - 9.

சௌராஷ்டிரத்தில் கற்காலப்பண்பாடு.

சோம்நாத் ஆகழ்வாராய்ச்சிக்குழு ஓர் இந்திய கற்காலநாகரிகத்தைக் கண்டுபிடித்துள்ளது. இக்குழுவின் தலைவர் புகழ்பெற்ற இந்திய வரலாற்று முற்காலத்தை ஆராய்பவர் டாக்டர் செ. டி. சங்காலியா-

இக்குழு, தற்காலத்தில் ஹிரான், கரஸ்வதி, பதார் முதலிய ஆறுகள்பாயும் நிரப்பரப்பில், முற்காலத்தில் கற்காலபண்பாட்டு மனிதன் வாழ்ந்ததற்குரிய சான்றுகளைக் கண்டு பிடித்துள்ளது. இம்மனிதன் சுமார் ஒரு லட்சம் ஆண்டுகளுக்கு முன் வாழ்ந்தவனுவான். இந்தியப் பகுதி சுமார் 10 லட்சம் ஆண்டுகளுக்கு முன் கடலிலிருந்து வெளியே உயர்ந்திருக்கவேண்டுமென தரையியலார் கருதுகின்றனர். பிளிஸ்டோஸீன் காலத்தில் நிலம் கடலிலிருந்து உலகின் பல பகுதிகளில் வெளி வந்தனவென்றும் அப்பொழுது இப்பகுதியும் நிலமாயிற்று எனவும் அவர்கள் கூறுகின்றனர். 10 லட்சம் ஆண்டுகளுக்கு முன் சௌராஷ்டிரம் கடலினடியில் கிடந்தாக அவர்கள் கருதுகிர்ருகள்

இக்குழுவின் தலைவர் சங்காலியா தமது தற்காலீக அறிக்கையை வெளியிட்டுள்ளார்.

"நிலவியலார், சௌராஷ்டிரம் கடலிலுள் இருந்த தென்றும் அதனுல் இங்கு கற்கால மனிதர்கள் வாழ்ந்திருக்கமுடியாதென்றும் கூறுவது தவருகும்" தற்காலக் கண்டுபிடிப்புகள் இக் கூற்றை மறுக்கின்றன. "சௌரஷ்டரம் நீரினுள் மூழ்கியிருந்தபோது, அப்பகுதியின் கடற்கரையிலுள்ள தரை பாறையால் உருவாகிபது. அப்பாறைக்கு மில்லியனேட் என்று பெயர். அதற்குப் பின் கடல் மட்டம் தாழ்ந்ததாலோ, நிலமட்டம் உயர்ந்ததாலோ, சௌராஷ்டிரப் பகுதி தரையாயிற்று. இங்கு ஆறுகள் பாயத் தொடங்கின. இவ்வாறுகளின் கரைகளில் மனிதன் ஒரு லட்சம் ஆண்டுகளுக்கு முன் குடியேறினுன். இம்மனிதன் இந்தியாவின் பல பகுதிகளிலும், குடியேறினுன். இவன் இந்திய, ஐரோப்பிய, ஆப்பிரிக்க கற்கால மக்களைப் போன்று கற்கோடரிகள், உரிக்கும் கருவிகள் (cleavers) வெட்டும் கருவிகள் (choppers) முதலியனவற்றைச் செய்தான். இவற்றை பக்கத்திலுள்ள பள்ளங்களிலுள்ள சிறுமணல் இறுகிய பாஸால்ட் கற்களால் செய்தான்.

இங்கு இரண்டாவது கற்காலம் 30,000 முதல் 40,000 ஆண்டுகளுக்குள் நிலவியிருந்தது. சரஸ்வதி, ஹிரான் நதிகளுக்கு 2 மைல் தூரத்தில் இக்காலக் கற்கருவிகள் கிடைத்தன. தற்கால ஆறுகள் ஓடுகிற படுகைகள், நில மாற்றங்களால் பல முறை மாறியுள்ளன. இப்படுகைகளில் 4000 ஆண்டுகளுக்கு முன் விவசாயம் செய்தமனிதன் வாழ்ந்திருக்கவேண்டும் என்பதற்குச் சான்ருக உழவுக் கருவிகள் கிடைத்துள்ளன. இவர்கள் மண்பாண்டங்களைச் செய்தார்கள். ஆயினும் கல் தகடுகளையும் (blades) உபயோகித்து வந்தான். கி. மு. 1900-ல் ஹாராப்பாவை அழித்த பெருவெள்ளம், இக்குடியேற்றங்களையும் அழித்து விட்டன வென்று அனுமானிக்கலாம்.

அதன் பின்னர் வெள்ளம் விடுத்துச்சென்ற மணல் தரையின் மீது ஒரு பண்பாடு தோன்றி வளர்ந்தது. இவர்கள்தான் கல்லால் செவ்வக

வடிவிலான வீடுகள் கட்டிக்கொண்டு வழ்ந்தார்கள். இவை விசாலமானவை. வர்ணம் தீட்டிய மட்பாண்டங்களை இவர்கள் செய்தார்கள். அவற்றுள் அதிகமாக கிடைப்பது விளிம்பு உட்புறமாக அமைக்கப்பட்ட கோப்பைகள். இக்கோப்பைகள், உயர்ந்த தொழில் திறமைக்கு சான்று கூறுகின்றன. இம்மட்பாண்டம் முதன் முதலில் சோம்ஞுத் பத்தான் என்ற இடத்திற்கு மறுபெயரான பிரபாஸ் என்ற இடத்தில் கிடைத்ததால் இப்பண்பாட்டிற்கு பிரபாஸ் பண்பாடு என்று பெயர் வைத்திருக்கிருர்கள்''

(H. D. சங்காலியா—சுருக்கம்.)

———

அட்டைப் படம்

மாயாதேவி

கஜலட்சுமி போலக் காணப்படும் இத்தெய்வம் புத்தரின் தாயாரான மாயாதேவியைக் குறிக்கும் சிலே. இவள் சித்தார்த்தர் பிறந்த ஏழாம் நாள் இறந்து போய்விட்டாள். சிசு தாயைக் கொல்லுவதற்கு உதாரணங்களாக இப்பிள்ளையையும், புத்தரையும் குறிப்பிடுவார்கள். பௌத்தம் பெருஞ்சமயமாக பரவுகிற பொழுது பல தெய்வ வணக்கமுடைய இனக்குழு மக்களை அது தன்னுட் கிரகித்துக் கொண்டது. அப்பொழுது அவர்களது சமயச் சடங்குகளை தன் வயப்படுத்திக்கொள்ள ஒரு பெண் தெய்வம் பௌத்த சமயத்திற்குத் தேவையாயிற்று. செழிப்பைத் தரும் தெய்வங்களாக பல செழிப்பு-தாய்த் தெய்வங்களை இனக்குழு மக்கள் போற்றி வழிபட்டு வந்தனர். இதுதவிர தாமரை, தண்ணீர், கும்பம், கலசம், யானை, செடிகொடிகள், பெருவயிறு,பெருமார்பு இவற்றையெல்லாம் வழிபட்டதும் உண்டு. இவையனைத்தையும் இணைத்து, மாயையை மாபெரும் பெண் தெய்வமாக்கி, தங்களோடு இணைந்த இனக்குழுக்களின் பெண் தெய்வங்களுக்கு மேல் உயர்ந்த தெய்வமாக ஆக்கிவிட்டனர் பௌத்த சமயத் தலைவர்கள்.

பிற்காலத்தில் இதே பெண் தெய்வ வடிவை கஜலட்சுமி என்று வைதீக சமயங்கள் ஏற்றுக் கொண்டன. இச்சிற்பம் சாஞ்சியிலுள்ள கல் வேலியில் உள்ளது. காலம் கி. மு. மூன்ரும் நூற்ருண்டு.

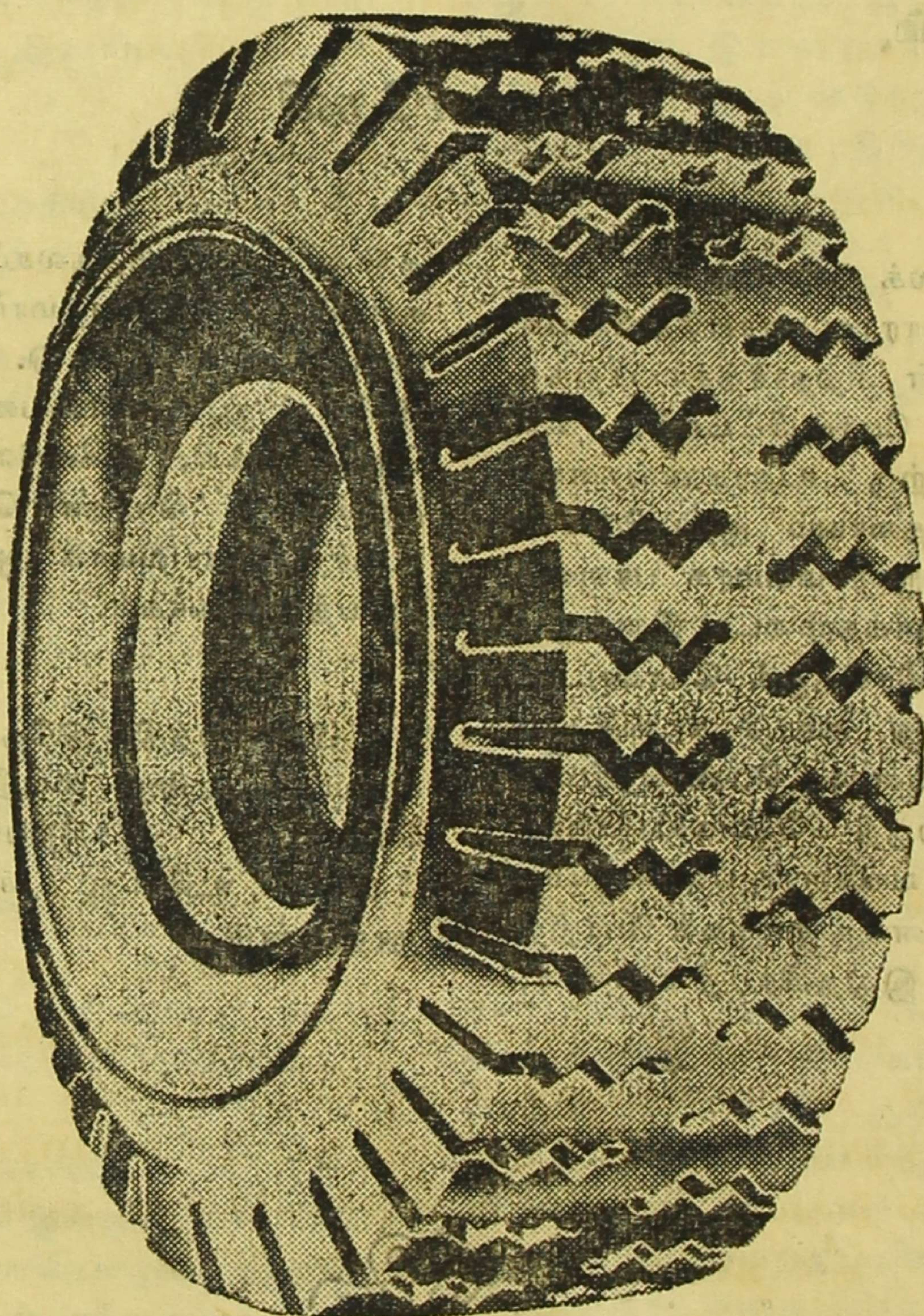
•



For Quality


Retreading

PLEASE CONTACT



THE ANAMALLAIS RETREADING COMPANY

H. O. COIMBATORE-18
PHONE: 30234 & 30235
Tel "ARC" CBE

B. O. TIRUNELVELI-2
PHONE: 599 & 600
Tel: "ARC"

நாம் வாழும் நாட்டினை நன்கறிய நல்லதொரு வாய்ப்பு

நேஷனல் புக் டிரஸ்ட்

வெளியிடும் நூல் வரிசை:

இந்தியா - நாடும் மக்களும்

இதுவரை வெளிவந்துள்ள நூல்கள்:

				ரூ. பை.
1.	வீட்டுப் பிராணிகள்	—	ஹர்பன்ஸ் சிங்	4 — 50
2.	சாதாரண மரங்கள்	—	எச். சாந்தா பென்	4 — 75
3.	மக்கட் தொகை	—	எஸ். என். அகர்வாலா	4 — 25
4.	இந்தியப் பாம்புகள்	—	பி. ஜே. தியோரஸ்	6 — 50
5.	தோட்ட மலர்கள்	—	விஷ்ணுஸ்வரூப்	6 — 00
6.	பூமரங்கள்	—	எம். எஸ். ரந்தாவா	6 — 50
7.	நிலமும் மண்வளமும்	—	எஸ். பி. ராய் சௌதுரி	5 — 25

மலிவான விலை — உயர்வான நூல்கள்

விபரங்களுக்கு

விற்பனை அலுவலர்,

நேஷனல் புக் டிரஸ்ட், இந்தியா,

5-ஏ, கிரீன் பார்க் : : புதுதில்லி - 16.



(காலாண்டு ஆராய்ச்சிப் பத்திரிகை)

பலதுறை ஆய்வுக் கட்டுரைகளை வெளியிட்டு அறிவுப்பணி புரியும் பத்திரிகை. தமிழர் இலக்கியம், பண்பாடு, சமூகவாழ்வு, பண்டைய மரபுகள், தற்காலப் புதிய போக்குகள் அனைத்தையும் ஆராய்கின்ற அறிவுப் பணிபுரியும் பத்திரிகை. இந்தியவியல், மானிடவியல், நாட்டுப் பண்பாட்டியல், மொழியியல் முதலிய துறைகளில், வல்லுநர்களின் ஆய்வுரைகள் தாங்கி வெளிவரும் பத்திரிகை.

தமிழில் இத்தகைய பத்திரிகை இது வொன்றே.

தனி இதழ் விலை ரூ. 3. — ஆண்டுச் சந்தா ரூ. 10.

இலங்கை, மலேயா நாடுகளுக்கு ஆண்டுச் சந்தா இந்திய ரூபாய் 15.

ஆராய்ச்சி,

258, திருச்செந்தூர் ரோடு,
பாளையங்கோட்டை.
627002.

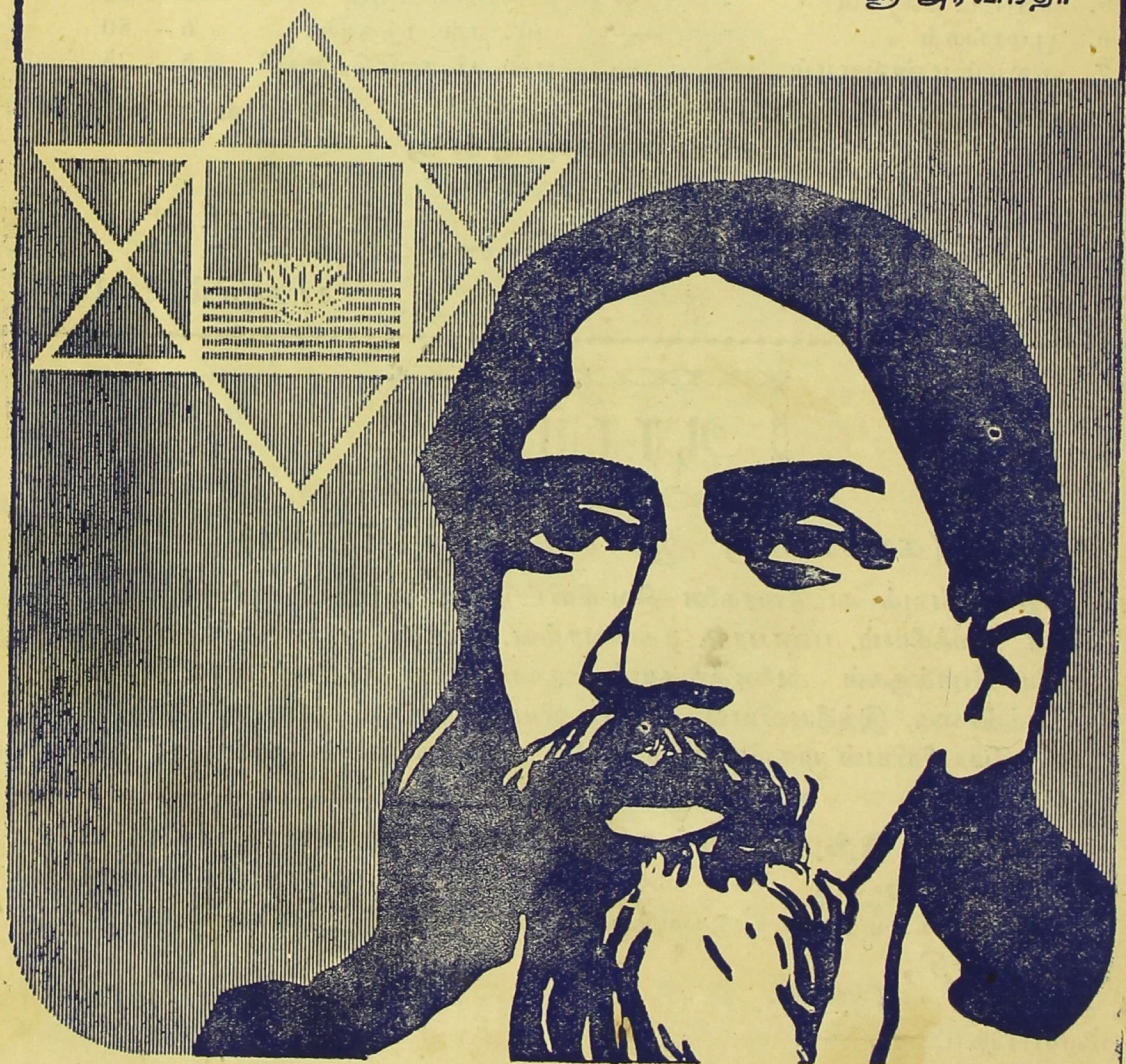
நா. வானமாமலை,
ஆசிரியர்

Regd. No. 17758 October 1972

சோஷலிச ஜனநாயகம் மட்டுமே உண்மையான ஜனநாயகம்

சமூகத்தின் ஒவ்வொரு பிரிவினரும் தனிப்பட்ட நலத்திற்காக வாழ்வதில்லை. எல்லோருடைய நலத்திற்காகவே வாழ்கின்றனர். இந்தப் பொதுநல உணர்ச்சியே, மனித குலம் தன் சக்தியனைத்தையும் பயன்படுத்தி உயர் வளர்ச்சி காண்பதற்கான சூழ்நிலையை நல்குகிறது.

— ஸ்ரீ அரவிந்தர்



davp 72/135

Edited, Printed and Published by N. Vanamamalai, M. A., L. T.
At Aaraaichi Achagam, 100- Tiruchendur Road, Palayamkottai, Tirunelveli-2.